

الفلسفة 9

مقال عن :
المنهج الفلسفى
عند ابن رشد

د. فاطمة إسماعيل

مقال عن:

المنهج الفلسفى عند ابن رشد

أ. د. فاطمة إسماعيل

كلية البنات - جامعة عين شمس



سلسلة
الفلسفة

تصدرها
الهيئة العامة لقصور الثقافة

رئيس مجلس الإدارة
د. سيد خطاب

أمين عام النشر
محمد أبو المجد

مدير إدارة النشر
ابتهال العسلى

الإشراف الفنى
د. خالد سرور

• المنهج الفلسفى
عند ابن رشد
• د. فاطمة إسماعيل
• الطبعة الأولى:
الهيئة العامة لقصور الثقافة
القاهرة - 2014م
• تصميم الغلاف:
د. خالد سرور
• المراجعة اللغوية: ممدوح بدران
• رقم الإيداع: ٢٥٦٣٥/ ٢٠١٤
• الترقيم الدولى: 978-977-92-0025-5
• المراسلات:
باسم / مدير التحرير
على العنوان التالى: 16 أ شارع أمين سامى - قصر العينى
القاهرة - رقم بريدى 11561
ت: 27947891 (داخلى: 180)

• الطباعة والتنفيذ:
شركة الأمل للطباعة والنشر
ت: 23904096

9

تعنى بنشر كل ما يثرى الفكر الحر ويضيئ الوعى لدى القارئ العام وجمهور المثقفين

الآراء الواردة فى هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن توجه الهيئة بل تعبر عن رأى وتوجه المؤلف فى المقام الأول.

مقال عن:

المنهج الفلسفى عند ابن رشد

إهـــداء

إلى ابنتى هبه

وزوجها محمد

مع تمنياتى بالسعادة

تمهيد

ازدادت فى الآونة الأخيرة الدراسات والبحوث الجادة العربية والأجنبية فى الشرق والغرب حول فلسفة ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م) وأعماله الخالدة، وذلك بمناسبة إحياء الذكرى المئوية الثامنة لوفاته(١).

والبحث المقدم أحد الاجتهادات لقراءة ابن رشد، والحوار معه بغية إحياء الذات فى التراث الرشدى.

ونحن نؤمن بأن إحياء الذات لا يتأتى بالوقوف على المذهب، إنما بالوقوف على المنهج. فالمشكلات تتغير من عصر إلى عصر، غير أن الطريقة العلمية المنهجية هيالتى تبقى صامدة أمام تغيرات الزمان والمكان.

والسؤال الذى ينبغى طرحه هو: هل قدم ابن رشد نظرية صريحة عن "مناهج البحث"، أم على القارئ أن يكتشف هذه النظرية وهى

تتجادل مع "المذهب"؟ أى حين تتجادل الصورة والمادة فى الممارسات الفعلية للفلسفة عند ابن رشد؟

فى إشارة سريعة نقول: إن ابن رشد له مؤلفات صريحة تحمل عناوينها مصطلح "مناهج مثل: "الكشف عن مناهج الأدلة..." وهذا شىء لم يتوفر للكندى مثلاً[٢]، فضلاً عن أن المشكلات الفلسفية التى طرحها ابن رشد كانت جميعها مشكلات إبستمولوچية (معرفية/ منهجية) -على ما سنبين فيما بعد- جاءت نتيجة اهتمامه الشديد بالمنطق الأرسطى حين اعتبره ابن رشد علم التفكير الصحيح. غيرأن الأمر عنده يتطلب الكشف عن نظريته المنهجية من خلال مذهبه الفلسفى. لذلك سيكون حديثنا عن "منهج البحث الفلسفى" وبخاصة فى الإلهيات عند ابن رشد من جهة "صورته" لا من جهة "مادته"، وإن كان الأمر يحتاج بالضرورة الرجوع إلى "المادة" أى إلى "المذهب" لاستخلاص الأقوال المنهجية أى "الصورة" المنهجية من مادتها، والإبقاء على هذه الصورة عارية من كل ما يعلق بها من موضوعات تخص "المذهب". وذلك لأن غرضنا هو "المنهج" وليس "المذهب"، مع التأكيد على الترابط الوثيق بينهما. مع الأخذ فى الاعتبار أن الفارق بينهما هو أن "المنهج" تجريد للطريقة التى صيغ بها المذهب، و"المذهب" عرض للمادة العلمية فى ضوء هذا المنهج. ونحن لسنا بصدد "التطبيق" فى هذا البحث بل بصدد "التجريد".

وخلال تجريد الطريقة المنهجية من مادتها ينبغى أن نتعرف على معنى "المنهج" الفلسفى عند ابن رشد؟ هل هو العمليات العقلية

المنطقية التى دعا الآخرين إلى استخدامها فى كتب المنطق حين قدم المنطق الآرسطى منهجًا للبحث فى كل فروع العلوم بدءًا من الطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة؟ آم أن المنهج عنده هو العمليات العقلية المنطقية التى استخدمها بالفعل فى ممارساته المنهجية؟

وطرح السؤالين السابقين يضمر عندى عدة أمور يتعلق أولها بالفارق بين منهج اكتشاف الحقيقة عند فيلسوف ما، وبين منهج تبليغها أو تعليمها للآخرين وإقناعهم بها، أى الفارق بين الفيلسوف الذى يكتشف المنهج المطبق بالفعل فى نطاق لغته وثقافته وحضارته، ويأتى فيلسوف آخر -قد ينتمى إلى حضارة أخرى وثقافة أخرى ويتحدث لغة أخرى- ويدعو إلى استخدام منهج الفيلسوف الأول. وهذا هو الحال مع ابن رشد.

فقد اكتشف أرسطو المنهج، كما هو مطبق بالفعل فى ظل اللغة اليونانية والثقافة والحضارة اليونانيتين، وجاء ابن رشد -من بعد- ليدعو إلى ضرورة فهم وتعليم هذا المنهج الآرسطى وتطبيقه فى بيئة عربية، وفى ظل ثقافة وحضارة إسلامية، وهو شيء قد سبقه إليه المفكرون، والفلاسفة المسلمون منذ بداية نقل التراث الأرسطى إلى المشرق العربى، وهنا ظهرت مشكلة وهى: هل "مناهج البحث"، أى منطق التفكير علم عام قائم بذاته - مثله مثل باقى العلوم الآخرى كالرياضيات مثلاً- يمكن أن يُطَبق فى ظل أية حضارة كائنة ما كانت لغتها وثقافتها؟ أم أن مناهج البحث علم يرتبط بمنطق الفكر

عند أصحابه، ويرتبط بلغتهم التى يفكرون بها، وبثقافتهم التى تتأسس عليها حضارتهم؟ لقد كان هذا التساؤل أحد العوامل التى جعلت المفكرين والفلاسفة العرب المسلمين ينقسمون بإزائه اتجاهين:
-اتجاه يدافع عن الفلسفة والمنطق الأرسطى الذى يقدم منهج البحث باعتباره منهجا عامًا، وعلما قائما بذاته، يكون مقدمة ضرورية لفروع العلوم الآخرى، وهو مشترك إنسانى عام لا يخص ثقافة معينة أو لغة معينة، بل يخص التفكير العقلى فى حد ذاته، أى يخص الفكر من حيث هو فكر، وعلى رأس هذا الاتجاه الفلاسفة العرب والمسلمون جميعا وبعض المتكلمين وعلى رأسهم الإمام الغزالى. أما الاتجاه الآخر كان يتزعمه فريق من الفقهاء نظر إلى المنطق الأرسطى باعتباره منطقا خاصًا يرتبط باللغة اليونانية، وبالثقافة اليونانية ولا يصلح فى البيئة العربية، من هنا بدأت تخرج فتاوى تحريم المنطق[٣]. وعبر عن هذين الاتجاهين أبو حيان التوحيدى حين نقل لنا تلك المناظرة الشهيرة التى حدثت بين أبى سعيد السيرافى وأبى بشر بن متى بن يونس، فى كتابه "الإمتاع والمؤانسة"[٤]، وكتاب المقابسات .

وإذا تركنا هذه المسألة جانبًا، ونظرنا إلى الموضوع من زاوية أخرى سنجد أنفسنا أمام أمر آخر يتعلق بمسألة العلاقة بين النظرية والتطبيق، المنهج والمذهب، الصورة والمادة؟ هل هناك ثنائية انفصالية بين الطرفين؟ أم هناك تلازمًا ضروريًا بين الاثنين هو التلازم الموجود عند أرسطو بين الهيولى والصورة؟ لقد كشف تاريخ الفكر الفلسفى

-فيما أرى- النقاب عن إمكانية وجود ثغرات بين النظرية والتطبيق وذلك قد يكون ناتجًا -فى نظر البعض- عن الفصل بين المادة والصورة، أو المضمون والشكل، وهذا الرأى يرى أن التمسك بوجود قواعد تعصم العقل من الزلل لم يؤد إلى تقدم فى المعرفة، وهذا هو الذى حدث فى العصور الوسطى(٥).

غير أن العبرة -فيما أرى- ليست فى الفصل بين المنهج والمذهب، أى بين الصياغة النظرية للقواعد وبين تطبيقها.. بل العبرة فى إيجاد النظرية المنهجية التى تتلائم منطقيا مع حقائق الواقع، أى التى تفسر لنا حقائق الوجود وحقائق العالم تفسيراً معقولاً ومقبولاً.

على سبيل المثال: لم يقدم لنا أفلاطون فى نظريته المنطقية تصورات معقولة يمكن على ضوئها فهم وقائع العالم. أما أرسطو فقد قدم لنا نظرية معقولة يتلازم فيها المنطق بالمذهب تلازم الصورة بالمادة عنده، لذلك كانت نظريته معقولة وواقعية فى الوقت نفسه، وعلى أساسها أمكن فهم حقائق العالم، وهذا سرّ سيادتها على عرش التفكير الإنسانى ما يقرب من عشرين قرنا من الزمان، لذلك يخطىء من يظن أن المنطق الأرسطى كان منطقًا صوريا بحتا، بل كانت التصورات العقلية التى تأسست عليها النظرية المنطقية عند أرسطو تصورات تلائم العقل والواقع معًا، لأنها جمعت المحسوس والمعقول معًا. غير أن هذا لم يكن ليمنع القول بوجود ثغرات بالفعل فى العلاقة بين النظرية المنطقية (المنهجية) والتطبيق الفعلى لها.

وربما كانت تجربة كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) هى المثل الصارخ الذى عبّر عن هذه المسألة، حيث أراد أن يجعل الميتافيزيقا علمًا: فحاول وضع نظرية فى المنهج تكون بمثابة مقدمة ضرورية لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علمًا فى المستقبل(٦).

أراد كانط أن تكون تلك النظرية بمثابة الأسس والقواعد المنطقية التى يسير عليها العقل لتحلّ له كل مشكلات الميتافيزيقا مستقبلاً. لكن النتيجة التى انتهى إليها كانط بدل أن تؤدى إلى تأسيس ميتافيزيقا علمية: أدت إلى موت الميتافيزيقا! وبالطبع لم يقصد كانط هذا على الإطلاق، ولم يخطط لاستبعاد الميتافيزيقا أبدا على نحو ما فهم بعض المعاصرين له. لقد كان هذا سوء فهم منهم لما قصده ولما قام به بالفعل. لكن كان لهم عذرهم فى ذلك لأن كانط كان قد شرع "فى وضع نوع جديد من الفلسفة- كما كان يعتقد- أطلق عليه اسم الفلسفة الترانسندنتالية أو الفلسفة النقدية، غرضها أن تكون مدخلاً أو تمهيدًا للميتافيزيقا، وأن تحذر الفيلسوف الميتافيزيقى من مغالطات المنهج، وأن تضعه على الطريق الصحيح. لقد كانت فى الواقع منهجًا للبحث فى الميتافيزيقا. افترض فيه كانط أن على الفيلسوف أن يحكم السيطرة على المدخل أو التمهيد أولاً ثم يعود بعد ذلك إلى عمله الخاص الذى هو النظر الميتافيزيقى بعد أن يكون قد تعلم المنهج الصحيح للميتافيزيقا، وتكون الميتافيزيقا بذلك قد أُعيد إصلاحها وتنظيمها وبالتالى سوف تتقدم بخطى ثابتة مثل الرياضيات وعلم الطبيعة"(٧).

ولم يختلف موقف كانط كثيراً عن موقف أرسطو من حيث الهدف. حيث أراد كل منهما أن يميز بين علم مناهج البحث وبين الميتافيزيقا ليجعل -كل منهما- علم المناهج مدخلاً للفلسفة الحقيقية، يرشدها ويجعلها قادرة على التقدم على نحو لا نهاية له. غير آن ما قادت إليه محاولة كانط آدى إلى جلب مشكلات علم المنهج إلى بؤرة اهتمام الفكر الفلسفى، وآدى إلى ظهور مناقشات قادت إلى عكس ما كان يهدف إليه كانط ، حتى محاولة كانط نفسها لم تكن توضح إذا كان علم المنهج الفلسفى "النقد" (نقد العقل الخالص) يُعدّ تمهيدا للفلسفة أم جزءًا من الفلسفة؟ فإذا كان تمهيداً هل يُطلَق عليه فلسفة أم لا؟ وإذا كان جزءاً من الفلسفة سوف ينهار مشروع كانط لأننا فى هذه الحالة لن نأمل بعد ذلك فى حسم المشكلات المنهجية مرة واحدة وإلى الأبد، ثم نواصل السير مع الفلسفة الحقيقية، لأن أى تقدم فى هذا السبيل سينعكس على مشكلات علم المنهج ويعيد فتح ملفها من جديد(٨). وعليه فقد كشف لنا تاريخ الفكر الفلسفى عن اتجاهين يتعلقان بمسألة المنهج:

اتجاه رأى: أنه كى تتقدم الفلسفة عليها أن تتبع نموذج العلم فى المناهج والأهداف، وهذا الاتجاه نظر إلى "علم المناهج" Methodology باعتباره قواعد وأسساً ومبادئ تعصم الذهن عند مراعاتها من الوقوع فى الخطأ. وبالتالى فهو مقدمة ضرورية ومدخلاً لدراسة العلوم كلها بما فى ذلك الميتافيزيقا. وكان رائد هؤلاء آرسطو مخترع المنطق الصورى، وديكارت، وبيكون وغيرهم. جميعهم أرادوا توحيد منهج التفكير.

واتجاه آخر: ذهب أصحابه إلى أن للفلسفة خصوصية تتميز بها عن العلوم الأخرى رياضية وطبيعية، ومن ثم فإن منهجها ينبغى أن تكون له الخصوصية ذاتها. أى ينبغي أن تحقق أهدافها بمناهجها الخاصة وهو اتجاه تبناه الفيلسوف الإنجليزى كولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٣). ويبدو لى أن محاولة كانط أدت إلى بروز هذين الموقفين فى العصر الحديث حيث أراد أن تكون الفلسفة علمية لكنه ميّز فى الوقت نفسه تمييزاً دقيقا بين التفكير الفلسفي والتفكير العلمى "حين ذهب- بالتفصيل- إلى أنه ليس ثمة ملاحظة واحدة من ملاحظات العلم الرياضى يمكن أن توجد فى الفلسفة، وأن تبنى المناهج الرياضية في الفلسفة لا يفيد بل يضر"(٩). وقد كان معظم من جاءوا قبله يتبنون المناهج الرياضية ويدعون إلى استخدامها فى التفكير الفلسفى مثل ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) واسبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، وليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦).

وعلى صعيد الفكر العربى الإسلامى دار هذا الصراع نفسه- بصورة أخرى- بين الغزالي وابن رشد، من حيث أنهما قطبان ينتميان إلى ثقافة واحدة نهلت من منبع واحد.. دار بينهما أروع حوار فلسفى إبستمولوجى، ظهرت فيه بوضوح هذه المشكلة المنهجية الصارخة والتى يمكن صياغتها فى السؤال التالى: هل على الفلسفة أن تتبنى المناهج العلمية؟ أم عليها أن تتخلى عن هذه المناهج وتتبع طرقًا أخرى تتلائم مع موضوعاتها الخاصة وتحديدا فى مجال الإلهيات؟.

هـذا هـو السـؤال الجوهـرى الذى ينبغى أن يدور حوله البحث. وعليه يمكن صياغة أسئلة البحث فيما يلى:

١ – هل دعا ابن رشد إلى منهج واحد عام يضم العلوم كلها بما فيها الميتافيزيقا؟

٢ – هل المنـهج الذى دعا إليه ابن رشـد هـو ذاته المنـهج الذى استخدمه فى ممارساته المنهجية الفعلية أم لا؟

٣ – هل مرّت نظرية المنهج عنده بمراحل تطور تغيرت فيها بعض ملامحها، أم ظلت ثابتة؟

٤ – هل هـناك عوامل خارجية أثرت على البناء الداخلى للنظرية المنطقية كتلك العوامل الإيديولوجية العقدية، أم أن العمليات العقلية الاستدلالية لم تتأثر بتلك الجوانب؟

سنحاول من خلال البحث الإجابة عن هذه التساؤلات بقدر الإمكان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه قد بات من المُسلم به فى تاريخ الفكر الفلسفى أنه "لايمكن فهم أية فلسفة فهما حقيقيا وشاملاً مالم يُنظر إليها فى سياقها التاريخى وعلى ضوء ارتباطها بالمذاهب الأخرى"(١٠)، وعلى ضوء غاياتها المقصودة فى كل مرحلة من مراحل تطور التفكير الفلسفى لدى الفيلسوف. لذلك ينبغى فى أية دراسة فلسفية وعلى الأخص الدراسة المنهجية أن تلتزم بشرط ضرورى وهو محاولة إيجاد الرابطة الضرورية الموحدة التى تربط مراحل التفكير الفلسفى فى نشأته وتطوره واكتماله حتى بلوغه

الصورة العليا داخل نسق واحد مترابط يعبر عن مذهب الفيلسوف ومنهجه في آن معًا. وهذا ما سنحاول الوقوف عنده في الفصل الأول.

دوافع اختياري لموضوع البحث

دفعني الاهتمام بهذا الموضوع عدة أمور أهمها ما يلي:

١ - المشاركة في إحياء الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، وغني عن البيان أن معنى "الإحياء" له دلالة قوية تدل على معنى القراءة الموجهة لنص قديم، ومدى ما يمكن أن يحصل عليه القارئ المعاصر من هذا النصّ القديم، وما يريد أن يعرفه، أو بالأحرى ما يريد تحقيقه من أهداف له طبقا لما يحتاجه هو في عصره الراهن. وباختصار فإن إحياء التراث تفاعل للواقع الراهن مع النص القديم. فقد تكون الظروف متشابهة بين القديم والجديد أو غير متشابهة، وقد تكون القراءة الجديدة تدريبا وقوة دافعة لمحاكاة الفكر المبدع في الزمان والمكان، إن النص كائن حي قد يتعرض للموت والفناء، وقد يظلّ حيًا بفعل من يقومون بإحيائه واحتوائه وتجريده من ثوبه المادي والإبقاء على صورته التي قد يُبعث فيها الحياة دوما كلما تسنح الظروف بذلك.

٢ - أيضا يتعلق بدوافع اختياري للموضوع هدف رئيسي ومهم تراه الباحثة ضرورة لازمة لكل دارس للفلسفة وهو الدعوة إلى الفلسفة باعتبارها منهجاَ. وإن لم يتحقق هذا الهدف، فأقل ما يجب فعله هو الاهتمام بمناهج البحث الفلسفي والعلمي؛ لأن مناهج البحث أجدر بالعناية من العناصر الأخرى في الفكر الفلسفي، وتحويل

مسار الفكر الفلسفى من جدل التاريخ إلى بناء العقل لا يتم إلا بالتركيز على علم "مناهج البحث" باعتباره منطقا للتفكير والنقد والتمحيص والتدقيق. الأمر الذى يتطلب العودة مرة أخرى إلى الاهتمام بهذا العلم كما كان فى العصر الحديث، واعتباره علما قائما بذاته مستقلاً عن المحتوى المادى للمشكلات الفلسفية. والهدف من ذلك هو إكساب العناصر المنهجية أبعاداً كلية نعلو بها على المحتوى المادى للمشكلات الإنسانية الجزئية اللامتناهية، لتكتسب هذه الأبعاد طرقا علمية منهجية جديدة تصلح لحلّ مشكلات الحياة الجزئية المتجددة و المتغيرة. وقد كان ابن رشد - فيما أرى- من الفلاسفة الذين جعلوا مهمة الفلسفة مهمة منهجية بالدرجة الأولى، تهتم أكثر ما تهتم بالكليات المنهجية التى تحكم حركة الجزئيات التى تنطوى تحت هذه الكليات على نحو ما أكّد بنفسه فى كتابه "الكليات فى الطب"، وهو كتاب صريح فى فلسفة الطب أى فى فلسفة العلم.

٣ - دفعنى الاهتمام أيضا بابن رشد أنه من الفلاسفة الذين ساهموا فى جعل الفكر الإنسانى سلسلة متصلة الحلقات، فكان هو الحلقة التى ربطت الغرب قديمه بحديثه، وكان ممثلاً للحوار الفكرى بين الحضارات قديمها وحديثها، إنه كان بحق فيلسوف الشرق والغرب على السواء.

٤ - أيضا أكد ابن رشد أن الفلسفة "حوار مستمر" حين عبّر كتابه "تهافت التهافت" عن أروع حوار فكرى على مستوى الفكر الفلسفى العربى الإسلامى، إن لم يكن العالمى.

٥ - أيضا يمثل ابن رشد إنموذجا للفيلسوف الذى يعيش عصره بكل ما فيه من مساوئ وإيجابيات، وتناقضات ومفارقات. فهو يمثل إنموذجا لما قد تفعله المؤثرات الاجتماعية بمعناها الواسع سياسيا وفكريا وعقائديا...إلخ حين تفعل فعلها فى الفيلسوف. فكشفت نصوص ابن رشد -وكتب التاريخ أيضا- عن معارك الفلسفة مع السلطة الاجتماعية، والسياسية والعقدية، لتؤكد لنا أن من المقدمات السياسية أو الاجتماعية ما قد يؤدى -سلبا وإيجابا- إلى نتائج فلسفية.

٦ - وأخيراً من عوامل اختيارى لموضوع بحثى أيضا؛ أن ابن رشد من الفلاسفة الذين كثرت حولهم الأقاويل، وصدرت فيهم الأحكام، بعضها ظالم، وبعضها أحكام موضوعية علمية، وبعضها نشأ عن تحيّز وتحزب له: إما لصالح الجانب العقلانى، وإما لصالح الهوية الإسلامية الخالصة لابن رشد، ويتطور الموقف الأوّل على يد بعض كُتّابِنا المعاصرين فى المغرب العربى الذين يُصرّون على الهوية المغربية الخالصة لفلسفة ابن رشد، ويطبقون على أعماله منهج القطيعة مع التراث الفكرى فى المشرق العربى لأنهم "يعتقدون أن مفكرى المغرب العربى يمتازون بنمط من التفكير مختلف تماماً عن نمط التفكير الذى ساد فى مشرقنا العربى. فالنمط السائد فى المغرب العربى-فى رأيهم- يجعل من العقل حكمًا فى كل شىء، ويجعل التفكير العقلى أساساً ومنهجاً، بعكس العقلية المشرقية التى ورثت تراث ابن سينا بما ينطوى عليه من عناصر صوفية إشراقية تبتعد به عن التفكير العقلى"[١١].

غير أن هؤلاء الكُتَّاب المعاصرين في المغرب العربي حين يطبقون منهج القطيعة ينسون (أو يتناسون) أنهم بهذا يقطعون مع التراث كله، ومع الإنجاز العربي السابق على ابن رشد، ويتناقضون مع أنفسهم من حيث يدعون إلى "إحياء التراث الفلسفي العربي" في سلسلة إصدارات تحمل هذا العنوان(١٢)، ويتجاهلون قاعدة من القواعد المنهجية الأساسية وهي أن مبدأ القطيعة المنهجية نفسه يتأسس على مبدأ التأثر السلبي بأفكار الآخرين، فلولا أن قطع أرسطو مع أفلاطون حين رفض نظرية المثل، ما جاء أرسطو برأي جديد. لأن كل سلب يتضمن إيجابا، فالنقد الذي وجهه بيكون- في أورجانونه الجديد- إلى أورجانون أرسطو القديم جعل من الأورجانون القديم جزءا لا يتجزأ من تكوين الأورجانون الجديد ذاته، فكان للقديم فضل على الجديد لا شك في ذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن موقف هؤلاء المعاصرين لا يعدّ إحياءً للتراث، بقدر ما يعدّ تكريسا للعداوة التي كانت "متأججة بين المشارقة والمغاربة"(١٣).

٧ - وأخيراً من عوامل اختياري لموضوعي هذا أن بعض الباحثين مازالوا مختلفين حول ابن رشد، حتى نجد الباحث الواحد يغير رأيه من فترة إلى أخرى(١٤)، وهذا لا يُعدّ قدحاً، بل ربما يدل على غنى النص الرشدي نفسه الذي يحتمل وجوهًا متعددة من التفسيرات والتأويلات والقراءات الجديدة، وربما يعود أيضا إلى ظهور بعض أعمال لابن رشد تمّ الكشف عنها ونشرها مؤخرا ،

تؤدى بالباحثين إلى تكشف مواطن إبداع جديدة عنده(١٥).

ونتيجة للدوافع السابقة، أرادت الباحثة أن تشارك فى بحثها هذا فى تيار الفكر العربى الراهن لعلها تنال شرف الاجتهاد وثوابه.

منهج الدراسة

أما عن منهج الدراسة فقد اتبعت المنهج التحليلى وكذلك التاريخى والمقارن، لتتبع الآراء وتحليلها بغية فهمها، مع مراعاة مراحل التطور الفكرى عند ابن رشد، وقصدت تجريد العناصر المنهجية من سياقها مع مقارنة بعض آرائه بآراء السابقين له أو اللاحقين عليه.

محتويات الدراسة

تنقسم الدراسة إلى تمهيد وثلاثة فصول وخاتمة كالتالى:

- التمهيد.
- الفصل الأول: يتناول مراحل الوعى الفلسفى عند ابن رشد وانعكاساتها على موقفه المنهجى.
- الفصل الثانى: الضرورى فى منهج البحث الفلسفى عند ابن رشد.
- الفصل الثالث: الاستدلال المنهجى فى الإلهيات عند ابن رشد.
- خاتمــة البحث.

الهوامش

(١) على سبيل المثال:بحوث مهرجان ابن رشد بمناسبة مرور ثمانمائة عام هجرية على وفاته الذى عقد في الجزائر ٤-١٠ نوفمبر١٩٧٨(المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم).

ومن المؤتمرات الفلسفية التى عقدت حول فلسفة ابن رشد، ندوة باريس عام ١٩٧٦ والتى تناولت محاورها ابن رشد المسلم، ابن رشد مفسر اليونان، مذهب ابن رشد الفلسفي. وكذلك ندوة روما عام ١٩٧٧، وقد تناولت محاورها دراسة ابن رشد وأرسطو، ومشكلة دخول ابن رشد إلى الغرب، والرشدية في تاريخ الفكر. وهناك بحوث ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس في المغرب، وقد نشرت أعمال هذه الندوة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت عام١٩٨١.

وهناك بحوث ودراسات عن حياة ابن رشد وأفكاره ونظرياته الفلسفية أصدرها المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة عام ١٩٩٣ بعنوان: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربيا ورائداً للاتجاه العقلي، إشراف وتصدير د. عاطف العراقي. أيضا: البحوث التي قدمت في المؤتمر الدولي تحت رعاية الجمعية الفلسفية الأفرو أسيوية (ونشرت) بعنوان "ابن رشد والتنوير" تحرير: د. مراد وهبه، ود. منى أبوسنة، تقديم د. بطرس غالي، الناشر، دار الثقافة الجديدة، طبعة أولى عام ١٩٩٧.

أيضا البحوث التي قدمت في ندوة عن "حداثة ابن رشد" تحت رعاية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالتعاون مع المجمع التونسى للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة) الذى استضاف أعمال الندوة في مقره بقرطاج أيام ١٦-٢١/ ٢/ ١٩٩٨. ونشرت بحوث الندوة في مجلدين بعنوان: "ابن رشد

فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته"، راجع البحوث وأعدها للنشر د. مقداد عرفة منسية، طبعة أولى، تونس ١٩٩٩.

فضلاً عن الندوة التي عقدتها كلية الآداب، جامعة عين شمس بعنوان: "الأبعاد التنويرية في فلسفة ابن رشد" في الفترة من ٢٥-٢٦/ ١١/ ١٩٩٨م، وذلك بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، وقد شاركت الباحثة ببحثها هذا في صورته الأولى، ولم تنشر أعمال هذه الندوة.

(٢) راجع. د. فاطمة اسماعيل. منهج البحث عند الكندي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي. طبعة أولى ١٩٩٨.

(٣) راجع د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٦، ص ص٥٨-٥٩.

(٤) أبو حيان التوحيدي الامتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، د.ت، جـ١ ص١١٠.

(٥) راجع د.إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات في المنطق، دارالثقافة للنشر،١٩٨٥،ص٢٠.

(٦) راجع كانط. مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً. ترجمة د. نازلي إسماعيل، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

(٧) كولنجوود. مقال عن المنهج الفلسفي، ترجمة ودراسة د. فاطمة إسماعيل. مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة رقم (٣١١)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى ٢٠٠١، ص ص ١٦٠-١٦١.

(٨) راجع كولنجود، المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٩) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(١٠) فردريك كوبلستون. تاريخ الفلسفة، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة (٤٣٦)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، مجلد١، ص٣٢.

(١١) د. محمد مهران رشوان ابن رشد هل كان مجرد شارح للمنطق

الأرسطى؟ بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تونس سنة ١٩٩٩،مجلد٢، ٣٦، ٣٧.

(١٢) نشر مركز دراسات الوحدة العربية، وأشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابرى، والسلسلة تحمل عنوان سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد، صدر منها: ١- فصل المقال...، ٢- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة،

٣- تهافت التهافت، ٤- الضرورى فى السياسة -مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ٥- الكليات فى الطب. والسؤال هو: هل ستتوقف السلسلة عند مؤلفات ابن رشد فحسب؟ أم ستتواصل الجهود لإحياء التراث الفلسفى العربى؟ وهل سيقتصر التراث الفلسفى العربى على المغرب العربى فحسب؟ وهكذا بدل أن يكون إحياء التراث قوة دافعة لتأكيد الوحدة العربية، أصبح إحياء التراث مادة للخلاف وللانقسام بين الباحثين العرب فى المشرق والمغرب".

(١٣) راجع: د. زكريا بشير إمام، الجدل بين ابن رشد والمتكلمين، بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد١، ص ٤٠٨.

(١٤) لقد غيرت الدكتورة زينب محمود الخضيرى موقفها من ابن رشد، حيث كان لها موقف أوّل نشرته فى كتابها "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى"، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣، (وقد كان فى الأصل أطروحتها للدكتوراة)، وموقف آخر مخالف للرأى الأول تماما، نشرته فى بحث لها بعنوان "مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى"، منشور فى الكتاب التذكارى بعنوان. "الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى، ص ص ١٤٥-١٦١، أيضا بحث آخر بعنوان: "ابن رشد بين الفكر الغربى الوسيط والفكر العربى الحديث"، ضمن كتاب :ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب"، مجلد٢، ص ٤٢٣.

(١٥) كما عبّر عن ذلك د. محمد المصباحى بعد ظهور تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو، الذى أتاح له الفرصة ليعود إلى دراسة نظرية العقل من جديد. (راجع: د. محمد المصباحى: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩٨، ص٩).

الفصل الأول
مراحل الوعى الفلسفى عند ابن رشد
وانعكاساتها على نظريته فى المنهج

لا يمكن الحديث عن منهج البحث الفلسفى عند فيلسوف ما بمعزل عن مراحل الوعى الفلسفى عند هذا الفيلسوف فى نشأته الأولى وفى تطوره واكتماله وظهوره فى نسق معرفى متكامل واضح المعالم.

ومؤلفات ابن رشد قد تعددت مجالاتها لتشمل المنطق والفقه والطب والفلسفة ....الخ، وتنوعت أشكالها ما بين مختصرات وجوامع وتلخيصات وشروح كبرى ومقالات ومؤلفات موضوعة[١]، وكل شكل من هذه الأشكال السابقة كان له هدف معين وغاية محددة قصدها ابن رشد قصداً فرضته بالضرورة درجة تطور الوعى الذاتى عنده، كما اقتضته ظروف العصر فى الوقت نفسه.

وهذه المؤلفات المتنوعة تشهد على مدى تطور الوعى الفلسفى عند ابن رشد كما تشهد على تطور فلسفة المنهج عنده، وهو ما يخص بحثنا.

ومراحل تطور الوعى الفلسفي عند ابن رشد تواكب كل مرحلة منها درجة من درجات إسهامه الفعلى في التنوير العربى، ويمكن تقسيمها إلى أربع مراحل كما يلي:

المرحلة الأولى: مرحلة تأسيس الوعي ونشأته، وتمثلها المختصرات الأولى لبعض كتب السابقين عليه، وذلك في مجالات مختلفة.

المرحلة الثانية: مرحلة تطور الوعى الفلسفي ممثلة في إعادة قراءة وشرح التراث الأرسطي وتنقسم هذه المرحلة إلى:

١ - الجوامع: (الشروح الصغرى).

٢ - التلخيصات: (الشروح الوسطى).

المرحلة الثالثة. مرحلة نقد وإعادة قراءة التراث الإسلامي وتمثله المؤلفات الأصيلة، (فصل المقال، مناهج الأدلة، تهافت التهافت).

المرحلة الرابعة: مرحلة اكتمال الوعى الفلسفي وبلوغه قمة النضج الرشدى فى العلم والفلسفة، وهى مرحلة الشروح الكبرى، والمقالات الاستدراكية التى تحمل تأويلات جديدة لمواقف قديمة.

وفى كل مرحلة من المراحل السابقة يصعد الوعى الفلسفي عند ابن رشد درجة أعلى فى سُلّم أشكال الوعى التى سنشير إليها بإيجاز. وغنى عن البيان أن هذه المراحل تتداخل فيما بينها غيرأن الموقف المنهجى سيكون هو الحاسم الذى سيشطرها قسمين كما سنرى. وفى كل مرحلة من المراحل السابقة تظهر مؤلفات تشهد على طور المرحلة وتميزها موضوعاً وغاية ومنهجاً ونعرضها بإيجاز فيما يلى: ..

المرحلة الأولى: مرحلة تأسيس الوعى ونشأته (مرحلة المختصرات):

وهى المرحلة التى تعبر عن اهتمام ابن رشد بتاريخ الفلسفة العام، وهو الاهتمام الذى يعتبر مقدمة ضرورية لأى تطور أو إبداع فى المستقبل، من حيث لا يبدأ الإبداع من فراغ، بل "لا إبداع دون مصادر، ودون تطوير لبذور أولى، ودون تنويع على أشكال سابقة...لذلك يبدأ المبدعون بتقليد سابقيهم حتى يستقلوا بأسلوبهم، ويتميزوا بأدائهم فيما بعد"(٢).

وقد كان ابن رشد فى هذه الفترة تقليديا. ظهرت مؤلفاته فى "**مختصرات**" شملت مصادر متنوعة إسلامية وغير إسلامية، ظهر فيها تأثير ابن باجة، وابن تومرت(٣)، وابن طفيل، والفارابى، والغزالى، وبطليموس وأرسطو، وكان أرسطو فى هذه المرحلة ضمن المصادر المشار إليها، حيث كان المنهج فى هذه المرحلة يخضع للتقليد الشائع فى التفكير الإسلامى وهو البدء بكتابة "المختصرات" وهو تقليد عرفه الفكر الإسلامى بدءاً من الكندى الذى كانت له إسهامات فى نقل التراث الفلسفى وبخاصة اليونانى(٤)، فهو كما وصفه ديلاسى أوليرى، بأنه "مؤسس المدرسة العربية الأرسطوطاليسية، وانصرف نشاطه الجدى إلى ترجمة كتب الفيلسوف، وتعريف العرب بتعاليمه تعريفا صحيحا يغنيهم عن الأفكار المبهمة المغلوطة التى جمعوها وتزيّدوا فيها عند أخذها من شراح فلسفته من السريان"(٥)، وهذه المهمة التى قام بها الكندى فى المشرق العربى، أراد أن يطلّع بها ابن رشد فى بلاد المغرب

والأندلس، فكان لابد أن يستفيد من تلك البدايات العظيمة التي بدأها فلاسفة المشرق خاصة الفارابى (ت ٩٥٠م) الذى "أسس عمله على معرفة وثيقة بنصوص كتب أرسطو التى تأتت له بمجهودات الكندى"(٦). ويعود الفضل لابن باجة (توفى عام ٥٢٣هـ-١١٣٣م) فى نقل تراث الفارابى إلى أسبانيا، "وكان عمله استمراراً لعمل الفارابى... وهو يتطور بشرح الأفلاطونية المحدثة لمذهب أرسطو تطورا متزنا محافظا، وكتب شروحاً لطبيعيات أرسطو (الكون والفساد، والآثار العلوية)، وألّف كتبا فى الرياضيات، وفى النفس، وكتابا سماه "تدبير المتوحد" انتفع به ابن رشد"(٧).

وشكلت "المختصرات" التى قام بها ابن رشد البدايات الأولى لتشكيل وعيه الفلسفي، وهى ليست شروحا على أرسطو، بل فى تلك الفترة المبكرة من حياة ابن رشد لم يكن المعلم الأول عنده يختلف عن بطليموس أو الغزالى أو الفارابى أو غيرهم ممن جعلهم أصوله الأولى فى هذه المرحلة(٨)، فلم يتمكن الإعجاب بأرسطو من عقل وقلب ابن رشد بعد. فالمختصرات الأولى أهمها: مختصر المجسطى، والمختصر فى المنطق، والمختصر فى النفس، ومختصر المستصفى فى أصول الفقه للغزالى، وغيرها من مقالات تعبر عن كتابات فترة الشباب(٩).

وتسود المختصرات روح واحد ومقاصد واحدة هى التعبير عن أزمة عصر ابن رشد فى هذه المرحلة، حيث قصد منها إنقاذ ماهو ضرورى فى المعرفة العلمية التى لا يجوز للإنسان بما هو إنسان أن

يُعرّى منها لتحقيق كماله الأول[١٠]، أو أدنى درجة فى الكمال الإنسانى، لذلك كانت تسود مختصراته نبرة يائسة متشائمة على نحو ما جاء فى "المختصر فى النفس" حين عبر بقوله: "...والقول فى هذه الأشياء على الاستقصاء يستدعى قولاً أبسط من هذا بكثير، لكن قولنا جرى فى هذه الأشياء، بحسب الأمر الضرورى فقط. وإن فسح الله فى العمر، وجلى هذه الكُرَب، فسنتكلم فى هذه الأشياء بقول أبيَّن وأوضح وأشد استقصاء من هذا كله. لكن القدر الذى كتبناه فى هذه الأشياء هو الضرورى فى الكمال الإنسانى وبه تحصل أوَّل مراتب الإنسان- وهذا القدر لمن اتفق له الوقوف عليه بحسب زماننا هذا كثير.."[١١].

والنّص السابق يحمل إشارات إلى عوامل سياسية واجتماعية تنعكس بدورها على حالة الفكر الذى يعيش فى ظل الفتن والاضطرابات السياسية فيعيش فى ظروف "الكُرًب" بحسب تعبير ابن رشد، تلك الظروف التى فرضت على ابن رشد -باعتباره فيلسوفا يعيش حالة عصره- أن يكتب بالقدر الذى يحتمله "الزمان" وهو القدر "الضرورى" المختصر والمفيد لتكوين أول درجات الكمال الإنسانى لا آخره، على أمل منه بأن المستقبل سيأتى بما هو "أفضل" فى سلّم أشكال الكمال الإنسانى.

فابن رشد يفرق -فى هذه المرحلة- بين "الضرورى" أو المدخل وهو المختصر، وبين "طلب الأفضل"(*)، الذى يراه يكاد يكون ممتنعا فى تلك الفترة، فيقول فى "المختصر فى المنطق"- وهو باكورة أعماله

على الإطلاق- "الغرض فى هذا القول تجريد الأقاويل الضرورية من صناعة المنطق فى تبيين مراتب التصور والتصديق المستعملة فى صناعة صناعة من الصنائع الخمس، أعنى البرهانية والجدلية والسفسطائية والخطبية والشعرية، إذ كان هذا المقدار من هذه الصناعة هو الضرورى أكثر ذلك فى تعلم الصنائع التى قد كملت على نحو ما هو عليه فى زماننا هذا أكثر الصنائع كصناعة الطب وغيرها. وأما القول فى الأشياء التى منها تلتئم هذه الأقاويل وتعمل فإما أن يكون ذلك غير نافع فى تعلم الصنائع التى قد كملت، وإما إن كانت نافعة فعلى جهة الأفضل لا على جهة الضرورة. وطلب الأفضل فى زماننا هذا يكاد أن يكون ممتنعا. ومع هذا كله فإنه يكون كالمدخل لمن وجد فى نفسه نشاطا وفراغا وأحبّ أن يستوفى أجزاء الصناعة"(١٢).

وإذا كانت المختصرات تهدف "الضرورى" الذى لاغنى عنه بحسب ظروف الزمان، فهى تختلف من حيث بنائها ومقاصدها عن الجوامع والتلخيصات التى ستمثل المرحلة الثانية، فالمختصرات ليست تجريداً للأقاويل العلمية من مؤلفات أرسطو، فهى ليست شروحًا صغرى مثل الجوامع. فالمختصر فى المنطق ليس شرحًا لمؤلفات أرسطو فى المنطق بل هو أقرب إلى أن يكون اختصاراً لمؤلفات الفارابى المنطقية منه إلى أن يكون نظراً فى أورجانون أرسطو، ومختصر البرهان كان تعليقا على كتاب البرهان لأبى نصر الفارابى(١٣)، نقد فيه ابن رشد ابن باجه وغيره، وانتصر لموقف

الفارابی حیث کان ابن رشد متأثرًا تأثرًا کبیرًا بمنطق الفارابی(١٤)، حیث مازال الوعی الفلسفی عند ابن رشد فی هذه المرحلة یستخدم الوسائط المعرفیة التی تُنقل إلیه عبر وسائط أخری، أو تُنقل عن الأصل فی أفضل الأحوال، ولم یبلغ تطور الوعی عند ابن رشد مرحلة العودة للأصول بعد، أعنی النظر فی أرجانون أرسطو أو النّص الأصلی للمؤلفات الأرسطیة.

وهکذا یمکن القول: إن المصادر أو الأصول التی ساهمت فی تشکیل الوعی الفلسفی عند ابن رشد فی هذه الفترة المبکرة مصادر متنوعة ومختلفة، ومع اختلافها وتنوعها هذا فهی کما یقول العلوی "لیست صادرة عن إرادة الامتلاء المعرفی أو الاغتناء النظری فی إطار توجّه فکری معین، وإنما هو راجع إلی انعدام استراتیجیة فکریة مضبوطة سوی إنقاذ ماهو ضروری فی المعرفة العلمیة، بل إن هذا الإنقاذ نفسه لا یخضع إلی ضابط فلسفی محدد أی أنه لیس هناك ما یؤسسه فلسفیا"(١٥). ومع اختلافی مع العلوی فی قوله بانعدام الاستراتیجیة الفکریة، وذلك لأن "إنقاذ ماهو ضروری فی المعرفة العلمیة" یُعد فی حدّ ذاته استراتیجیة فکریة، کما أن التنوع والتعدد والاختلاف فی المجال لیس دلیلاً علی انعدام الضابط الفلسفی، خاصة ونحن نعرف أن الفیلسوف المسلم کان موسوعیًا فقد کان طبیبا وفقیها ومنطقیا وموسیقیا وفیلسوفا...الخ هکذا کان ابن رشد(*)، ومن قبله کان الکندی والفارابی وابن سینا. وبالتالی فانتقال ابن رشد من المنطق إلی الهیئة، ومن أصول الفقه إلی علم

النفس، لا يعني انعدام الخيط الرابط الذي ينتظمها في رؤية معينة صادرة عن موقف فلسفي واضح المعالم كما يرى العلوي[١٦] إلا إذا كان يرى أن الخيط الرابط هو أرسطو نفسه الذي يمكن أن تتوحد على أصوله نظرة ابن رشد.. غير أني أرى أن أول درجات الكمال، أو الحد الأدنى في سلّم درجات الإبداع هو الانفتاح على التاريخ العام، حتى لو بدت هذه المرحلة تقليدية في روحها تتّبع ثوابت تقليدية عرفها التقليد الإسلامي في مجال المنطق على يد الفارابي، أو في أصول الفقه، عند الغزالي، أو حضور ابن باجة في علم النفس (في مختصره للنفس).

وإذا كان مختصره للمجسطي -الذي انتصر فيه ابن رشد لكثير من آراء بطليموس الفلكي-هي الآراء التي ما كان لينتصر لها لو كان على وعي بما تقتضيه أصول أرسطو في العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي[١٧]، فإن هذا الموقف يتناسب مع طبيعة المرحلة التي هي مرحلة النشأة والتأسيس فلم يتبلور فيها الوعي بدرجة أعلى وهو ما سينقلنا إلى المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: مرحلة تطور الوعي الفلسفي ممثلة في إعادة شرح وتصحيح التراث الأرسطي، وتمثلها: الجوامع والتلخيصات.

أولاً: الجوامع (الشروح الصغرى):

مع صعود حركة الوعي الفلسفي عند ابن رشد وتطور مسار مشروعه؛ كان لابد أن تتغير درجة الصعود كماً وكيفاً، درجةً ونوعاً،

غايةً ومنهجًا، لتتّحد الغاية مع المنهج، معلنة عن مرحلة جديدة فى سلم أشكال الوعى الفلسفى عند ابن رشد، أما الدرجة فهى صعوده نحو "الأفضل"، أما "النوع" فكان محدداً وواضحا وممثلاً فى أعمال آرسطو، أما عن "الهدف" فكان استخلاصًا للأقاويل العلمية من أعمال أرسطو الطبيعية وما بعد الطبيعة[١٨].

وكانت الجوامع[١٩] هى التعبير الواضح عن هذه المرحلة، والجوامع هى درجة من الشرح، هى الشرح الأصغر لذلك سماها ابن رشد "الجوامع الصغار"[٢٠]، فلم تكن "المختصرات" فى المرحلة السابقة شروحاً لمؤلفات أرسطو -كما أشرنا- لذلك كانت الجوامع هى الإعلان الأول عن أرسطية ابن رشد، "محددة" ومخصصة بدرجة من درجات الكمال الإنسانى وهى درجة "الأفضل"، حيث أراد ابن رشد أن يرتفع بالفكر العربى درجة "أفضل" من مرحلة "الضرورى" المختصر، ومن جهة أخرى فالأفضل على مستوى تاريخ الفكر الفلسفي هو أرسطو، وبالتحديد أقاويله العلمية.

فالجوامع شروح صغرى للنصوص الأرسطية، بدأت بمباحث العلم الطبيعي، وبخاصة الأجزاء الأربعة الأولى من الموسوعة الطبيعية لأرسطو: (وتضم: جوامع السماع الطبيعى، وجوامع السماء والعالم، وجوامع الكون والفساد، وجوامع الآثار العلوية)[٢١]. وكذلك بعض المقالات السيكولوجية، التى جمعت فى كتاب الحس والمحسوس، بالإضافة إلى واحد من هذه الجوامع يهتم بما بعد الطبيعة، أى بكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو[٢٢].

ومن الملاحظ أن بداية الاهتمام بالفلسفة الأولى، أو بما بعد الطبيعة، أو الإلهيات: كانت فى مرحلة الجوامع، ولم تكن فى مرحلة المختصرات. وربما هذا يرتبط بنمو الوعى عند ابن رشد نحو الأفضل.

والجوامع هى المرحلة التى نعدّها وثيقة الصلة بموضوعنا؛ لأنها هى المرحلة الأولى، والحاسمة التى يُعلن فيها ابن رشد صراحة بأول اهتمام له بالناحية المنهجية فى العلم والفلسفة على حد سواء؛ حين جعل الغرض أو الغاية محددة وواضحة بهدف مميز وفريد من نوعه هو تأكيده على تلخيصه للأقاويل العلمية. ويتضح هذا الهدف والقصد فى مقدمة الجوامع الطبيعية. يقول ابن رشد: "...فإن قصدنا... أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التى تقتضى مذهبه، أعنى أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة فى معرفة مذهبه... ولنبدأ بأول كتاب من كتبه وهو المعروف بالسماع الطبيعى، ونُلَخِّص ما فى مقالة مقالة منه من الأقاويل العلمية ، بعد أن نحذف أيضا منها الأقاويل الجدلية...."(٢٣).

وتقول الخاتمة: "وها هنا انقضى القول فى تجريد الأقاويل البرهانية من الكتب الأربعة من كتب أرسطو بحسب ما اشترطنا. والحمد لله على ذلك كثيراً"(٢٤).

والقصد واضح ومعلن عنه فى بداية الأعمال، فإذا كان الاتجاه الذى ساد المرحلة السابقة (مرحلة نشأة الوعى) اعتمدت على

الضرورى من كتب الفكر فى التاريخ القديم بعامة، ولم تخصص أرسطو بالعناية؛ فإن هذه المرحلة "تخصيص" و"تحديد"، و"اختيار" و"انتقاء" و"حذف" و"استبعاد"، إنها بالجملة "إيجاب وسلب" فى آن واحد، تجريد وتلخيص لأقاويل محددة بمنهج معين، إنها أقاويل علمية برهانية، معيارها الاتفاق مع المذهب الأصلى، أو أصول المذهب الأرسطى نفسه، وهى من جهة أخرى سلب أو حذف واستبعاد لكل ماهو غير برهانى، أو لكل ماهو جدلى، ويعنى بالتحديد مذاهب كل من هم غير أرسطو من القدماء. وسبب الحذف أن أقاويلهم جدلية، بمعنى أنها قليلة الإقناع وغير نافعة، ويلزم عن ذلك أن اقأويل أرسطو هى البرهان وعلمه هو البرهان، وكل ما عداه لا يمت للبرهان بصلة.

هكذا اتضحت معالم المرحلة فى هذا الحسم المنهجى الخالص والمحدد بالأقاويل البرهانية لأرسطو.

غير أن هناك مقدمة أخرى أو صياغة أخرى للتقديم العام فى نسخة أخرى من الجوامع -نذكرها على طولها لأهميتها ولأنها تضيف أبعاداً للمرحلة التى نحن بصددها- يقول فيها ابن رشد: "قصدنا فى هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو؛ فنجرد منها الأقاويل العلمية الضرورية فى حصول الكمال الإنسانى، الذى يحصل عنها أولاً وبالذات، ونحذف الآراء والأقوال التى تعد شكوكا على أقاويله، إذ معرفة ذلك غير ضرورية فى حصول الكمال المقصود بالإنسان... والشكوك تكاد أن تكون غير متناهية، وماهو غير متناه

فلا نحيط به معرفة، ولا يحصل عنه شيء بالذات. وأيضا فإن جهة حلّ الشكوك الواردة على الشيء منطوية بالقوة القريبة فى المعرفة التامة، وإنما ينبغى أن نعدد ذلك ما كان مشهوراً فى الزمن الحاضر، كما فعل أرسطو. لأن الحكمة فى زمانه كانت لم تتم، وكان فيها آراء لأقوام مشهورين يُظَن بهم الحكمة. وأما [اليوم] والحكمة قد كملت، وليس فى زماننا أقوام يُظَن بهم الحكمة، أو أن مقصودهم فيما يتكلمون فيه إعطاء أسباب الموجودات والمعرفة بها من حيث هى موجودة: فينبغى أن يكون النظر فى هذه العلوم على جهة ما ينظر اليوم فى التعاليم. ولهذا السبب بعينه ينبغى أن نحذف منها الأقاويل الجدلية، لأنها إنما كان مضطر إليها (يعنى أرسطو) عند الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقع عليها... فلا مدخل لها فى التعليم إلا على جهة الارتياض، ويكفى فى ذلك الاقتصار على مسائل محددة العدد"(٢٥).

لقد ذكرنا هذه الديباجة رغم طولها لما لها من أهمية فى إيضاح بعض الأمور التي نوجزها فيما يلي:

١ - يتضح لنا من النص أننا أمام مرحلة حاسمة وواضحة أرادت تصحيح مسار الفكرالفلسفى فى البيئة العربية الإسلامية وذلك بتصحيح صورة العلم والفلسفة وإخراجها فى صورة علمية، لتسهم فى حصول درجة من الكمال الإنسانى تتناسب مع المرحلة الراهنة (عصر ابن رشد)، حتى لو اضطر الأمر لتجريد أقوال أرسطو، وتطهيرها من الشكوك. تلك الشكوك التى كان أرسطو

مضطراً إلى ذكرها في كتبه، نظراً لأنه كان يبحث عن المطالب الفلسفية قبل أن تكتمل الحكمة على يديه، وبالتالي كان لابد أن يذكر تلك الأقاويل الجدلية، بخاصة أنه كان يوجد في عصره أقوام مشهورون يهتمون بالفلسفة ويعملون بها.

ولما كان ابن رشد قد أراد خدمة الفكر العربي: كان عليه أن يراعي الفروق بين زمن أرسطو وزمانه، ففي زمن ابن رشد هناك اختلاف في أمرين: الأمر الأوّل أن الحكمة اكتملت على يد أرسطو. الأمر الثاني أن في زمنه لم يكن هناك من هم أهل للحكمة، من حيث لا يوجد من يهتمّ أو يبحث عن معرفة أسباب الموجودات من حيث هي موجودة.

٢ – اتضح لنا أن الأصل الأوّل لكل إبداع فلسفي ممكن في المستقبل ليس هو أرسطو، بل أقوال أرسطو البرهانية. وقد صرح ابن رشد بأنه "نقل هذا الرأى (رأى أرسطو) من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدها إقناعاً وأثبتها حجة"(٢٦). إذن لو كان هناك رأى أكثر إقناعا وأثبت حجة من رأى أرسطو لكان ابن رشد قد دعا إليه.

٣ – يؤكد ابن رشد –في نصِّه السابق– على أن امتلاك الطريقة العلمية البرهانية في التفكير كافية، وكفيلة بحلّ الشكوك التي تطرأ على الذهن مهما كانت غير متناهية، والعكس ليس صحيحاً؛ بمعنى أن من يبدأ بالشكوك دون أن يمتلك المعرفة التامة أوالطريقة العلمية لحلّها، فكأنه لم يمتلك شيئا.

٤ - يشير النصّ إلى نقطة جديرة بالاهتمام وهى أنه إذا كان ولابد من الوقوف عند بعض الشكوك فلتكن هى الشكوك المشهورة "فى الزمن الحاضر" كما يقول ابن رشد، أى فى عصره وزمانه هو، كأنه يقول ينبغى أن نقف عند شكوكنا نحن التى يمليها علينا عصرنا نحن، وليست شكوك القدماء (أرسطو) وابن رشد فى ذلك يتفق مع ما ذهب إليه جون ديوى (فى القرن العشرين) حين رأى الأخير أنه لا ينبغى علينا أن نُقلِّد أرسطو، بل ينبغى علينا أن نفعل لعصرنا كما فعل أرسطو لعصره[٢٧]. هذا ما أكَّد عليه ابن رشد تماما فى النص السابق. وهو ما سينعكس عليه فيما بعد، بعد امتلاك المعرفة التامة التى سيظهر صداها بوضوح على حلّه للشكوك المثارة فى زمانه، وهى قضايا الفكر الإسلامى التى أثارها وحلّها فى مؤلفاته الأصيلة، وبخاصة الثلاثية الشهيرة: فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، وتهافت التهافت.

٥ - يبدو لىّ أيضا أن ابن رشد حين أراد تجاوز الأقاويل الجدلية (التى مرَّ بها أرسطو نفسه حين كان يبحث عن المطالب الفلسفية قبل أن يتوصل إليها) كأنه أراد أن يقفز بالفكر العربى فوق المرحلة الجدلية، وصولاً إلى مرحلة البرهان، لأنه لم يعد أمامنا وقت حتى نلحق بالركب، وهو ما نسميه فى أيامنا "حرق المراحل" أو "القفز فوق المراحل"، أراد أن يحرق المرحلة الجدلية أو أن يتخطاها، لانقاذ ما يمكن انقاذه، كى لا يغرق الفكر العربى فى تلك الأمور الجدلية، وإذا كان ولابد من الوقوف على بعض المسائل الجدلية

المحدودة العدد فإن ذلك يكون على سبيل تدريب الذهن وتنشيطه أى على جهة الارتياض على حدّ تعبير ابن رشد.

٦ - والناحية المنهجية الأساسية التى تهمّ بحثنا هى الإشارة الحاسمة الواضحة -فى النص السابق- التى تؤكد أن المعرفة العلمية هى النظر فى العلوم الطبيعية على جهة النظر فى التعاليم، أى علوم الرياضيات وهو أيضا ما قصده فى جوامع ما بعد الطبيعة، حين قصد الهدف نفسه فى قوله: "قصدنا فى هذا القول أن نلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة فى علم ما بعد الطبيعة على نحو ما جرت به عادتنا فى الكتب المتقدمة"[٢٨].

والإشارة هنا إلى الكتب المتقدمة، التى هى الجوامع الطبيعية، فالقصد واحد فى الجوامع الطبيعية، وجوامع ما بعد الطبيعة. وإذا كان الأمر كذلك فإنه ينبغى النظر فى العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة على جهة ما يتم فى علوم التعاليم، أى وجوب إخراج هذين العلمين (الطبيعى وما بعد الطبيعى) إخراجا برهانيًا، وبالتالى أصبحنا -مع ابن رشد- وجها لوجه أمام مسألة منهجية صريحة وواضحة وهى أن العلوم بجميع فروعها الرئيسية (طبيعيات ورياضيات.وما بعد الطبيعة) أصبحت جميعها تتمحور حول منهج واحد، أو يحكمها منهج واحد هو المنهج البرهانى. وظهر أن الفلسفة أصبحت -مع ابن رشد- "منهجا" قبل أن تكون "مذهبا". منهج يحل المشكلات والشكوك غير المتناهية التى يفرضها العصر -على نحو ما أشار فى ديباجة جوامع الطبيعيات- والمشكلات "والشكوك تكاد أن

تكون غير متناهية، وماهو غير متناه فلا تحيط به معرفة، ولا يحصل عنه شيء بالذات"[٢٩] إنما الذى يُحاط به هو الطريقة العلمية، أوالمنهج البرهانى القادر على حلّ الشكوك والمشكلات.

والسؤال الواجب طرحه الآن هو. كيف سينعكس هذا الموقف المنهجى على المرحلة القادمة؟ وهل سيظل ابن رشد ثابتا على موقفه المنهجى هذا أم لا؟

ثانياً: التلخيصات (الشروح الوسطى)[٣٠]:

تُعدّ هذه الأعمال استمراراً لتطور الوعى الرشدى فى قراءاته للتراث الفلسفى وبخاصة عند أرسطو، ليستمر مشروعه فى حركة دائبة تسير فى سُلّم ارتقائى ينتقل من "الضرورى" إلى "الأفضل" إلى ما هو "أفضل"... قاصداً الكمال فى الفكر العربى، لذا كان لابد أن يبدأ السير الصحيح بما عُرف عنه أنه وصل إلى نقطة الكمال فى عصره لكى تستمر المسيرة نحو ماهو أكمل.

ومن أهم الأسباب التى أفصح عنها ابن رشد، والتى أدت إلى النقلة النوعية فى مرحلة "الجوامع"، هو تأييده لمذهب أرسطو بالذات باعتباره أشد المذاهب "إقناعاً وأثبتها حجة"[٣١] فى مقابل "مذاهب غيره من القدماء إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة"[٣٢]. وغنى عن البيان أنه بدأ ينظر للمذهب الأرسطى لا باعتباره مذهبا بل باعتباره منهجًا. بدليل أن اختياره لم يقع على أى مذهب كائنا ما كان؛ بل الاختيار وقع على أكثرها إقناعا وأثبتها حجة. وهو الأمر الأساسى الذى جعل ابن رشد ينتصر لأرسطو، فضلاً عن أن "كثيراً من الناس

يتعاطون الردّ على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده"[٣٣]. الأمر الذى يعنى أن الحكم على المذهب وإظهار ما به من حق أو باطل –سواء لمن يكتب عن المذهب، أو يدافع عنه– لا يأتى إلا بعد الوقوف على حقيقة المذهب.

وتأتى التلخيصات فى فترة تالية للجوامع لتعلن عن مستوى آخر من قراءة ابن رشد لأرسطو، وعن نقلة نوعية أخرى فى فكر ابن رشد، فإن كان لا يزال فى الجوامع يعتمد على وجود وسائط متعددة استعان بها فى فهم معانى النص الأرسطى[٣٤]: فإنه فى "التلخيصات" يعلن بشكل لا نظير له فى تاريخ الفلسفة عن إعجابه الكبير بأرسطو أين منه تقدير فقهاء عصره للإمام مالك، ونسبته إلى العصمة أو إلى ماهو قريب منها"[٣٥] فيقول: "...فما أعجب شأن هذا الرجل وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية: حتى كأنه الذى أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى[٣٦] فى النوع الإنسانى محسوسا ومشاراً إليه، فما هو إنسان، ولذلك كان القدماء يسمونه الإلاهى"[٣٧].

ولكن لا ينبغى تفسير هذا الإعجاب بأرسطو بعيداً عن إبداع ابن رشد نفسه المتمثل أولاً فى فهمه العميق لأرسطو، وثانيا فى تجاوزه لأرسطو، وثالثًا فى الهدف التنويرى الذى قصده ابن رشد منذ البداية.

وتظهر مظاهر إبداع ابن رشد فى التلخيصات حين يعبر عن المعنى المشار إليه أعلاه، فيتحرر من نصوص أرسطو ليذكر أشياء

آغفلها أرسطو، أو ليقول لنا قولاً خاصًا به، أو يتفق مع شراح أرسطو السابقين أو مفسريه، أو يختلف معهم ويفند آراءهم ويصحح موقف أرسطو طبقا لأصول المذهب الأرسطي(٣٨). فنجده يقول على سبيل المثال: "وأحسب أن هذا المقصد من التفسير هو شيء ذهب على جميع المفسرين اللهم إلا الإسكندر، فإنه لم تصل إلينا أقواله في هذه الأشياء... وأما ثامسطيوس فإنا نجده قد ذهب عليه هذا الأمر، كما ذهب على قدماء المشائين، وكذلك يشبه أن يكون هذا المعنى ذهب على أبى نصر(=الفارابى)، وذلك بيّن فى شرحه لهذا الموضع"(٣٩).

ومع نمو الوعي عند ابن رشد تعرضت بعض تلخيصاته لأكثر من قراءة أو تصحيح وإضافة وتأويل جديد، ويظهر ذلك بوضوح بخاصة فى تلخيصه لكتاب القياس(٤٠)، وكذلك فى تلخيصه لكتاب البرهان(٤١) وذلك مقارنة بتلخيصه لكتاب المقولات والعبارة. فيقول فى تلخيصه للقياس: "...ونحن فى تلخيصنا هذه المواضع قديما آجرينا العبارة فيها على ما يعطيه مفهوم قوله فى بادى الرأى -وهو الذى فهمه المفسرون- لنجد بذلك سبيلاً إلى حلّ الشكوك الواردة فيه إلى أن ظهر لنا فيها هذا القول. فمن أحب أن يحول العبارة فيها إلى مالا يتطرق إليه شك فليفعل"(٤٢).

ويبدو من النص السابق أن هذا التلخيص قراءة ثانية، لما قد تناوله من قبل مستخدما مفهوم بادى الرأى (يعنى الحس المشترك) كأسلوب لحل الشكوك فى تلك القراءة القديمة، أما هذه القراءة

الجديدة فهى تتميز بأن العبارة فيها تجرى مجرى البرهان الذى لا يتطرق إليه شك.

غير أن ابن رشد لم يزل غير راض عن هذا التلخيص ويأمل أن يأتى المستقبل بأفضل منه، ويبدو هذا المعنى إشارة إلى ما سيقوم به من شرح كبير للقياس، فيقول: "وإن أمهل الله فى العمر فسنشرح هذا الموضع من كلامه على اللفظ (يقصد كلام أرسطو) فإن هذا الموضع إلى هذه الغاية فيما أحسب لم يُشرح شرحاً تاماً"[٤٣].

وهكذا لم يكن ابن رشد أبداً راضياً عن أعماله، وهذا طبع الفلاسفة. فالفلسفة لا تقنع أبداً راضية عما وصلت إليه، فهى دائما فى نشاط مستمر، تسعى لما هو أفضل[٤٤]. وعلى ذلك كان هناك من التلخيصات ما يُعد امتداداً للجوامع، وهناك ما حقق قطيعة مع تأويلات الجوامع، حيث تطورت آراء ابن رشد واختلفت بعض مواقفه عن ذى قبل.

وتمتد فترة التلخيصات فى المدة التى تقع بين سنتى ٥٦٠هـ، و٥٧١هـ[٤٥] وبدأ ابن رشد بتلخيص منطق أرسطو. وعلى ما يبدو أن تلاخيصه المنطقية قد جُمعت فى مجلد واحد قُدم لها بمقدمة واحدة فى بداية كتاب "المقولات" (٥٦٠هـ-١١٦٤م تقريبا)، ثم تلتها باقى تلاخيصه المنطقية ممثلة فى[٤٦]: تلخيص العبارة (٥٦١هـ-١١٦٥م تقريبا)، تلخيص القياس (٥٦٢هـ-١١٦٦م تقريبا)، تلخيص الجدل (٥٦٣هـ-١١٦٨م)، تلخيص البرهان (٥٦٥هـ-١١٧٠م تقريبا) ثم أعقبها بتلخيص كتب الطبيعيات:

تلخيص السماع الطبيعي (٥٦٥هـ-١١٧٠/م)، تلخيص السماء والعالم (٥٦٦هـ-١١٧١/م)، تلخيص الكون والفساد (٥٦٧هـ-١١٧٢/م)، تلخيص الآثار العلوية (٥٦٨هـ-١١٧٣/م)، تلخيص كتاب النفس (٥٦٩هـ-١١٧٤/م)، وهو الجزء الأخير من طبيعيات أرسطو، وبعد أن انتهى من هذه التلخيصات، شرع ابن رشد من جديد في النظر إلى الأجزاء المتبقية من منطق أرسطو (وطبيعياته أيضا) فكان تلخيص السفسطة (٥٦٩هـ-١١٧٤/م)[٤٧]، وتلخيص الخطابة (٥٧٠-٥٧١هـ-١١٧٥/-١١٧٦م)، وتلخيص الشعر (٥٧١هـ-١١٧٦/م).

وتعد التلخيصات علامة مميزة على نمو وتطور الوعي الفلسفي عند ابن رشد، خاصة ما يتعلق بالتراث الأرسطي نفسه الذي سيتخذه معياراً لقياس صحة ما عداه من أقوال غيره، ومعياراً للتقدم الفكري المعاصر في الوقت نفسه. وكما رأينا لم تقتصر التلاخيص على المنطق الأرسطي فحسب، بل كان هناك أيضا تلاخيص طبيعية أنجزها في النص الأخير من هذه المرحلة ليأتي بعدها في النهاية تلخيص ما بعد الطبيعة[٤٨].

وأهم ما يميز التلخيصات المنطقية الأولى هو خروجها على مصادر الجوامع وظهر فيها استغناء ابن رشد عن الوسائط والمصادر التي اعتمد عليها في الجوامع، بل ظهرت النزعة النقدية واضحة لهذه المصادر نفسها ممثلة في نقده الواضح للسابقين عليه.

وتعد التلخيصات مراجعة شاملة للموسوعة الأرسطية بهدف تصحيح ما داخلها من تحريف، وإزالة ما اعتراها من لبس وغموض عن قناعة

تامة بأنها هى الفلسفة الحقة، لأن "كلام أرسطو هو الحق فى نفسه"(٤٩).
فكان الهدف تقديم صورة دقيقة لفكر أرسطو باعتبار أن فكره قد كمل وتم(٥٠)، ويبدو -ضمنا وتصريحا- بأن الصورة التى قدمها الفكر العربى السابق (ممثلاً فى أهم قطبين الفارابى وابن سينا) لم تكن صورة واضحة أو صحيحة بحسب مقاصد أرسطو فى مذهبه. لذلك تحدد هدف التلخيصات فى مقدمة تلخيص المقولات حين يقول ابن رشد: "الغرض فى هذا القول تلخيص المعانى التى تضمنتها كتب أرسطو فى صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا، وذلك على عادتنا فى سائر كتبه. ولنبدأ بأول كتاب من كتبه فى هذه الصناعة، وهو كتاب المقولات"(٥١).

وهكذا يظهر فى النص السابق أن الهدف تلخيص المعانى التى تضمنتها كتب أرسطو، ولم يعد الهدف تجريداً للأقاويل العلمية البرهانية فحسب، كما كان الأمر فى الجوامع، حيث يغلب على الظن أن نجاح ابن رشد فى أداء هذه المهمة جاء نتيجة للمقدمات السياسية الخارجية(*) التى أدت بدورها إلى نتائج فلسفية عظيمة القدر، لتؤكد أن الفلسفة بطبيعتها حرة وتحتاج أكثر ما تحتاج إلى جو من الحرية وحصانة سياسية تحقق لها الأمن والأمان.

المرحلة الثالثة: مرحلة نقد وإعادة قراءة التراث الثقافى الإسلامى وتصحيح الموقف العربى المعاصر له.

تُعبِّر هذه المرحلة عن اهتمام ابن رشد المباشر بمشكلات الفكر العربى الإسلامى: قديمه وواقعه الراهن فى عصره. وهى الخطوة

الضرورية اللازمة والتى كان ينبغى على ابن رشد أن يتجه فيها إلى الواقع ليطبق منهجه الذى دعا إليه من قبل، وهو المنهج البرهانى، بعد أن وجد الآلة التى تصحّ بها التذكية، فبعد إخراج العلم والفلسفة إخراجا برهانيا، كان لابد أن تظهر المؤلفات الأصيلة الموضوعة أصلاً لحل مشكلات الواقع العربى. ويبقى السؤال: هل سيحلّها ابن رشد حلاً برهانيا، كما كان يدعو فى المرحلة السابقة أم لا؟ ونؤجل الجواب إلى موضع آخر من البحث، بعد أن نقف عند هذه المؤلفات:

من المؤلفات الأصيلة(٥٢) والتى تهمنا فى موضوعنا الثلاثية الشهيرة:

١ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (٥٧٤هـ/١١٧٨م).

٢ - الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة (٥٧٥هـ/١١٧٩م).

٣ - تهافت التهافت (٥٧٦-٥٧٧هـ/١١٨٠-١١٨١م).

ولقد أثرت الحديث عن هذه المؤلفات الأصيلة بعد الجوامع والتلخيصات لأنها بالفعل تأتى لاحقة لهما زمنيًا. فقد كانت فترة التلخيصات تقع بين سنتى ٥٦٠هـ، و٥٧١هـ. ومن جهة أخرى أردنا أن نتعرف على الموقف المنهجى فى هذه المؤلفات. فإذا كانت مقاصد المشروع الفلسفى الرشدى فى المرحلة السابقة هى الدعوة إلى التفكير البرهانى، والعودة إلى الأصول الأرسطية، باعتبارها الصورة الفلسفية الكاملة، أو درجة الكمال الإنسانى الأقصى: أردنا أن نعرف هل تنتمى هذه المرحلة إلى روح المرحلة السابقة من حيث المقاصد أم تختلف عنها؟

من المسلّم به أن ابن رشد يتجه وجهة جديدة تختلف عن المرحلة السابقة، على الأقل من حيث "الموضوع"؛ لكن ماذا عن "المنهج" الذى دعا ابن رشد إلى استخدامه فى هذه الفترة؟ سنحاول الوقوف على مقاصد هذه المرحلة دون الدخول في تفاصيل هذا "المنهج" لأننا بصدد الحديث عن مراحل التطور فحسب. وسنرجئ الحديث عن المنهج في موضع آخر من الدراسة.

١ - مقاصد فصل المقال (٥٧٤هـ/ ١١٧٨م):

هل قصد ابن رشد حقاً فى كتابه "فصل المقال..." التوفيق بين الحكمة والشريعة على نحو ما فعل الفلاسفة المسلمون قبله؟ أم أنه قصد شيئا آخر؟ لقد اعتاد ابن رشد أن يفصح فى بداية مؤلفاته عن أغراضه ومقاصده من وضع مؤلفاته، وهى نقطة منهجية جديرة بالاعتبار، فيصرح فى مقدمة "فصل المقال..." بقوله: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعى، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به إما على جهة النَّدب، وإما على جهة الوجوب؟ فنقول:..."(٥٣).

وكما هو واضح من النص السابق أن الغرض غرض منهجى بالدرجة الأولى، ويتحدد فيه "نوع" الفحص المنهجى بأنه "على جهة النظر الشرعى". والإشكالية المطروحة خاصة "بالفلسفة وعلوم المنطق". المشكلة إذن هى تبرير النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق، بل تبرير وجودهما فى البيئة العربية، فكان لابد أن ينبع التبرير من قلب

الشريعة نفسها، وبطريقة شرعية، لأن الثقافة الإسلامية هي ثقافة دينية الأصل.

إذن ليست المشكلة الأساسية هي مشكلة العلاقة بين الشريعة والحكمة، بقدر ماهي مشكلة تبرير النظر في الفلسفة وعلوم المنطق تبريراً شرعياً. و"التبرير" في حد ذاته يقتضي منهجاً للتبرير، وأول مبادئ هذا المنهج هو أن نخاطب القوم الرافضين للنظر في الفلسفة وعلوم المنطق بلغتهم، إنهم بعض رجال الدين والفقهاء الداعين إلى رفض الفلسفة وعلوم المنطق ومن ورائهم العامة التابعين.

والمشكلة لم تكن جديدة[٥٤] (إنها قديمة حادثة حدوثا مستمرا حتى يومنا هذا) إنما الجديد فيها هو منهج ابن رشد في تناولها، وابن رشد يتميز عن سابقيه من علماء الكلام والفلاسفة المسلمين بميزتين:

الأولى: إنه الفقيه العالم ابن الفقهاء أبا عن جد، قاضي القضاة[٥٥] مالك ناصية الخطاب الفقهي، الخبير بمنطق الفقهاء وبالمنهج في أصول الفقه.

الثانية: إنه الفيلسوف الذي يمتلك الميراث الفلسفي والمنطقي العربي كله، وهو الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو نموذج الكمال الإنساني في عصره.

كيف ينعكس هذا على "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال": أعني ماذا ينتج عن هذه الخبرة المعرفية الشاملة في حلّ مشكلات الفكر في العالم العربي في ظل أوضاع اجتماعية متردية رافضة لوجود الفلسفة وعلوم المنطق؟

كان لابد أن يقول قاضى القضاة كلمته، وبدأت الكلمة بصياغة المشكلة فى صورة يفهمها الرافضون فى عصره؛خصوم الفلسفة؛أصحاب المشكلة الحقيقيون. طرح ابن رشد المشكلة فى صورة فتوى شرعية لتعلن أن الخصومة واقعة من الفقهاء، ومن ثم فالخطاب لابد أن يكون بلغتهم، عملاً بقول على رضى الله عنه: حدثوا الناس بما يفهمون. فبدأ القاضى يدافع عن حق الفلسفة والمنطق فى الوجود مستخدما مصطلحات يعرفها الأصوليون جيداً. فتوشحت الفلسفة (فى دفاعها عن نفسها) بوشاح الفقه ولبست الفلسفة ثوبا ظاهرياً أسماه ابن رشد الفحص "على جهة النظر الشرعى" ليكون الخطاب الرشدى ظاهره فقه، وباطنه منطق وفلسفة.

والخلاصة إنه إذا كان علم الكلام "القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت فى الكتاب والسنة"(٥٦)، أو "الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات"(٥٧). فإننا يمكن صياغة مقاصد "فصل المقال..." كما يلى:

- فصل المقال القصد فيه تأييد الحكمة بالشرع،.أعنى الحجاج عن الفلسفة وعلوم المنطق بالأدلة النقلية، والردّ على المعارضين الرافضين للنظر فيهما، وأن تكون الحكمة مما وردت فى أصولها عند أرسطو، ولو فات أحد هذين الشرطين لفاته القصد من فصل المقال.

– فصل المقال هو تأييد للفلسفة وعلوم المنطق بالأدلة الشرعية، وليس فصل الحكمة عن الشريعة، هو كتاب وضع أساساً للردّ على كل من يعتقد أن الحكمة مخالفة للشريعة. ويبقى السؤال هو: كيف يكون الفحص "على جهة النظر الشرعى" بطريقة البرهان العقلى الذى دعا إليه ابن رشد فى المرحلة السابقة. أى كيف يبرر مشروعية الفلسفة ويجعلها واجبا شرعيا بمنهج برهانى ومصطلحات أصولية؟

٢ – كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" وتعريف ما وقع منها بحسب التأويل والشبه المزيّفة والبدع المُضِلّة (٥٧٥هـ/١١٧٩م).

وهو كتاب يحمل عنوانه إشارات واضحة وصريحة إلى موضوعه، والغاية منه. فالموضوع خاص بعقائد الملة، وما وقع فيها من تحريفات وتأويلات ما أنزل الله بها من سلطان. إذن هو كتاب وضع للدفاع عن العقيدة الإسلامية، وتصحيح ما جاء به المتكلمون من بدع وتأويلات باطلة. ولن يتم التصحيح إلا بالكشف عن مناهجهم، وهذا الكشف المنهجى هو أول خطوة نقدية يعقبها خطوة بنائية هى التصحيح ذاته. ولن تتم الخطوة البنائية إلا بالارتكاز على ما يمثل أساس البناء، أعنى أساس النظر الصحيح للعقيدة. ولن يخرج الأساس عن ضرورة التزام الأصول الشرعية.

وفى الدعاء الذى افتتح به ابن رشد كتابه –قبل ذكر المقدمة[٥٨]– إشارات واضحة إلى فئة من الناس اختصهم الله بحكمته هم الحكماء (=الفلاسفة) الذين "وفقهم الله لفهم شريعته

واتباع سنته، وأطلعهم من مكنون علمه، ومفهوم وحيِّه، ومقصد رسالة نبيه" إنها صفات يصف بها ابن رشد هؤلاء الحكماء.. إذن ما دورهم هنا؟ أي ما المطلوب منهم، وهم كما وصفهم ابن رشد؟ المطلوب هو أن يكشفوا عن "زيغ الزائغين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته".

ويصرح ابن رشد في مقدمة "الكشف عن مناهج الأدلة" أنه كتاب جاء ليكمل "فصل المقال" بعدما أثبت في فصل المقال "مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها"(٥٩). فإذا كان فصل المقال موجّه إلى كل من يعتقد أن الحكمة مخالفة للشريعة؛ فإن "الكشف عن مناهج الأدلة" موجّه إلى كل من يعتقد أن الشريعة مخالفة للحكمة، الأول يدافع عن الفلسفة ويبرر مشروعيتها، والثاني يدافع عن الشريعة ويبرر معقوليتها. وهو دور لا يقوم به، ولا يقدر عليه إلا الفيلسوف المسلم المحصن بالحكمة والشريعة معًا. الذي يعرف تمامًا أصول الحكمة وأصول الشريعة معًا. لذلك كان المبدأ المنهجي واحداً في الكتابين وهو ضرورة الالتزام بالأصول الثابتة في كل مجال، فالأصل الأوّل في الفلسفة الحقة هو التزام "أكثر الأقوال اقناعًا وأثبتها حجة" أي أقوال أرسطو، وبالأحرى منطقه (أي منهجه). والأصل الأوّل في الشريعة (الدين) التزام "مقصد الشريعة" و"مقصد الشارع" صلى الله عليه وسلم و"مقصد الشرع".

وإذا كان الهدف منهجيًا وهو واضح وصريح من عنوان الكتاب، وهو "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة..." فهل سيكون كشف

ابن رشد عن مناهج المتكلمين بطريقة برهانية أم بطريقة كلامية جدلية؟ هذا ما سنوضحه بعد قليل.

٣ - تهافت التهافت (٥٧٦-٥٧٧هـ/ ١١٨٠-١١٨١م):

من المعروف لدارس الفلسفة أن كتاب "تهافت التهافت" لابن رشد كان رداً على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي.. فكان هذا بحق -فيما أرى- أعظم حوار فلسفي في تاريخ الفكر العربي. وما يعنينا هنا - في هذه المرحلة- ماذا قصد الغزالي أن يقوله للفلاسفة؟ وكيف كان ردّ ابن رشد عليه؟

لقد أثار الغزالي مشكلة منهجية غاية في الخطورة والأهمية: وهي تتعلق بالمنهج في الإلهيات؛ وقد عبّر عنها بقوله: "نعم قولهم: إن المنطقيات لابد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن "الكلام" "كتاب النظر" فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً. وقد نسميه "كتاب الجدل" وقد نسميه "مدارك العقول". فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطّلع عليه إلا الفلاسفة. ونحن لدفع هذا الخيال، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال، نرى أن نفرد القول في "مدارك العقول" في هذا الكتاب، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين، بل نوردها بعبارات المنطقيين، ونصبها في قوالبهم، ونقتفي آثارهم لفظا لفظاً، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق- ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما

شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع في "إيساغوجي" و"قاطيغورياس" التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"(٦٠) .

وكما هو واضح من النصّ أن الغزالي استخدم المبدأ المنهجي الذي استخدمه ابن رشد -فيما بعد- وهو مناظرة الخصم بلغته وبمنطق مذهبه. فإذا كان ابن رشد فعل ذلك في "فصل المقال" عندما خاطب الفقهاء بلغتهم، فقد فعله الغزالي من قبله عندما خاطب الفلاسفة بلغتهم، طبقا لما شرطوه في كتب المنطق وطبقا لأصولهم(٦١).

وما يعنينا الآن حجم المشكلة المنهجية التي أثارها الغزالي، وأهميتها وخطورتها، وكيف كانت هذه المشكلة من أهم مشكلات الفكر الغربي الحديث: حينما تحول البحث في الوجود إلى البحث في المعرفة ومصادرها، ومجالاتها، وحدودها...إلخ(٦٢).

وبعيداً عن مسألة تكفير الفلاسفة أو تبديعهم...إلخ فإن القضية المثارة تستحق التقدير والاهتمام والسؤال عن مدى قدرة إقامة البرهان العقلي على مسائل الإلهيات؟ لقد أراد الغزالي أن يقول للفلاسفة ما يلي:

- إن "المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات"(٦٣) ولا يوجد خلاف على ذلك، بل لقد دافع الغزالي دفاعًا شديداً عن علوم المنطق، وألبسه ثوبا إسلاميا(٦٤) ووضع أسماء جديدة له(٦٥) لما رآه من أهمية خاصة فهو منهج يحتاج إليه المتكلمون والأصوليون

والفلاسفة على السواء... وكذلك "الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها"(٦٦).

إذن الغزالى لا ينكر "المنهج" الذى يستخدمه الفلاسفة؛ لأنه لا ينكر "المنطق" الذى يقدم منهج البحث لفروع العلم، بل يقرّ به ويدعو إلى استخدامه، ويدافع عنه.

لكن المشكلة محصورة فى استخدام هذا "المنهج" (المنطقى البرهانى) فى مجال الإلهيات فيقول: "أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات"(٦٧). فالمسائل الإلهية لا يمكن أن تُعرف بطريقة يقينية برهانية فى نظر الغزالى. وما فعله الغزالى هو نزعة نقدية صريحة لإثبات عدم اتساق مذهب الفلاسفة مع منهجهم، أو بالأحرى إنهم يطالبون بنظرية فى "المنهج" لا يقدرون على تطبيقها فى الإلهيات، ومن لا يقدر على تطبيق النظرية التى يدعو إليها ففعله هذا متهافت، متناقض. يلزم عن ذلك أنه ليس بالضرورة أن تصلح النظرية المنطقية لأى مجال كائنا ما كان. بل هناك خصوصية فى الفلسفة وبخاصة فى الإلهيات... وعليه فإن صياغة النظرية أسهل من تطبيقها.

هكذا كانت المشكلة مشكلة منهجية بالدرجة الأولى، تتعلق بمدى العلاقة بين المنهج والمذهب، بين النظرية المنطقية وتطبيقها، أو بالأحرى بين البرهان والميتافيزيقا، وبخاصة فى مباحث الإلهيات. إنه موقف إبستمولوجى واضح يتعلق بمدى حدود العقل فى مجال الإلهيات... وينتهى الغزالى (فى كتابه تهافت الفلاسفة) -باستخدام

العقل- إلى القول بحدود العقل فى مجال الإلهيات (وهو الرأى الذى انتهى إليه كانط فيما بعد) فالمعرفة الميتافيزيقية أو المعرفة بالغيبيات عند الغزالى طريقها العقل والنقل معاً.

وكان على ابن رشد أن يواجه هذه المشكلة الصعبة، هل يواجهها بالنقد الهدمى(٦٨) فحسب، كما يظهر من عنوان كتابه "تهافت التهافت" أم يواجهها بالدليل البرهانى؟

يعبر ابن رشد عن غرضه من كتابه "تهافت التهافت" بقوله: "فإن الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت لأبى حامد فى التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان"(٦٩).

نلاحظ أن ابن رشد منذ البداية يأبى أن يقرّ أو يوافق الغزالى على القول بتهافت الفلاسفة، ومنذ اللحظة الأولى يعلن النتيجة التى يرغبها وهى وصم كتاب الغزالى "بالتهافت"، لكنه يقرّ فى الوقت نفسه بقصور "أكثر" أدلته عن مرتبة اليقين والبرهان ولم يقل "كل" أدلته.. ليتضح لنا أن هناك مساحة (ولو قليلة) تعنى وجود بعض الأدلة التى تبلغ مرتبة اليقين والبرهان.

لكن هل القضية أصبحت عند ابن رشد هى بيان قصور وتهافت أقاويل الغزالى وعدم بلوغ أكثرها مرتبة اليقين والبرهان: أم إثبات أن اليقين والبرهان هو منهج البحث فى الإلهيات؟ هذه هى المشكلة الحقيقية التى قصدها الغزالى.. كيف حلّ ابن رشد هذه المشكلة المنهجية؟ سنعرف الإجابة بعد قليل.

لننتقل إلى مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر الفلسفى عند ابن رشد هى المرحلة الأخيرة التى تعبر عنها مؤلفاته.

المرحلة الرابعة والأخيرة: هى مرحلة اكتمال الوعى الفلسفى عند ابن رشد وبلوغه قمة النضج.

وخير ما يمثل هذه المرحلة هو شروحه الكبرى أو التفاسير، بالإضافة إلى المقالات الاستدراكية التى تحمل تأويلات جديدة لمواقف قديمة، لتؤكد أن الوعى عند ابن رشد كان دائب الحركة نحو الأفضل، وصولاً إلى درجات أعلى من الكمال على سلّم المعرفة.

ومما لاشك فيه أن المرحلة الأخيرة مرحلة اكتمال البناء لا تأتى إلا ثمرة لغرس المراحل التى سبقتها.

ومرحلة الشروح (الكبرى) هى القراءة الأخيرة للتراث الأرسطى بعد القراءتين السابقتين الجوامع (شروح صغرى) و"التلخيصات" (شروح وسطى). وهذه المرحلة نقلة جديدة فى المقاصد، فليست تجريداً للأقاويل البرهانية (كما فى الجوامع)، وليست تلخيصات لمعانى النصوص الأرسطية (كما فى التلخيصات)، بل هى كما يصرح ابن رشد فى أكثر من موضع "شروح على اللفظ"(٧٠). وأهم هذه الشروح أو التفاسير:

١ - "تفسير مابعد الطبيعة" مخطوط فى ليدن برقم ٢٠٧٤. وقد نشره موريس بوييج فى أربعة أجزاء: جزء١ سنة ١٩٣٨، وجزء٢ سنة ١٩٤٢، وجزء ٣ سنة ١٩٤٩، جزء ٤ (مقدمة) سنة ١٩٥٢. بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

٢ - "شرح كتاب البرهان"، مفقود فى العربية، وموجود فى الترجمة اللاتينية، جزء٢، فينسيا، سنة ١٥٦٠.

٣ - "شرح كتاب النفس"، نصفه مفقود فى العربية، وموجود فى الترجمة اللاتينية، جزء٧.

٤ - "شرح السماع الطبيعى"، مفقود فى العربية، وموجود فى الترجمة اللاتينية، جزء٤.

٥ - "شرح السماء والعالم" مفقود فى العربية، وموجود فى اللاتينية، جزء٦[٧١].

وفى "الشروح الكبرى" أو "التفسيرات"، يورد ابن رشد نصّ كلام أرسطو فقرة فقرة بنصها الحرفى المترجم إلى العربية، ثم يأخذ فى تفسير عبارات هذه الفقرة عبارة عبارة. وكلام ابن رشد متميز تماماً عن نصّ أرسطو[٧٢] بكلمة "قال أرسطو". ويبدو أن ابن رشد قد استخدم طريقة المفسرين للقرآن الكريم، ومنهجهم فى العرض حين يعرضون النص مستقلاً، ويفرقون بدقة بينه وبين التفسير[٧٣].

وما يعنينا من هذه المرحلة هو أن بعض هذه الشروح يشكل قطيعة مع بعض المواقف والتأويلات الموجودة فى الجوامع والتلخيصات، هذا إلى جانب أن فترة الشروح الكبرى شهدت ظاهرة جديدة عند ابن رشد وهى ظاهرة المراجعة أو التعديل والإضافة على مؤلفاته السابقة فى الجوامع والتلخيصات[٧٤].

وأهم ما يعنينا فى هذه الشروح والتعديلات ما يتعلق بالناحية المنهجية؛ هل ظل ابن رشد ثابتا على دعوته لاستخدام النظر

البرهاني في هذه المرحلة أم تغير الموقف؟ في الواقع إننا -مع اكتمال الشروح يكتمل الموقف المنهجي عند ابن رشد: لنجد أنفسنا أمام موقفين متميزين ومتعارضين في الوقت نفسه:

الموقف الأول قد ظهر بوضوح في المراحل السابقة، حين أكد على ضرورة النظر إلى العلم والفلسفة بجهة واحدة من حيث هي برهان، عندما طالب بإخراج العلم الطبيعي مخرجا برهانياً، وكذلك فيما بعد الطبيعة، ودعا إلى وجوب النظر في العلم الطبيعي على جهة ما يُنظّر في التعاليم كما أشرنا من قبل(٧٥)، بالإضافة إلى أن كل معاركه الفكرية مع الفرق الكلامية والفلاسفة المسلمين السابقين عليه، والغزالي في تهافته: كانت كلها تدور حول منهج الفكر وطريقة الاستدلال حيث كان يرفض كل ما هو جدلي، ويؤكد على ضرورة استخدام البرهان.

- والموقف الثاني والجديد: هو اعتراف ابن رشد بأن الفلسفة غير العلم من حيث منهجها ولغتها، من هنا فصل الجدل عن البرهان في العلم، وعاد إلى القول باختلاطهما في الفلسفة، وقصر الدلالة المتواطئة على اللغة العلمية، ولم يعد يشترطها في اللغة الفلسفية، لأن طبيعة القول الفلسفي استعمال التشكيك لا المتواطئ كما أكد أرسطو. وقد عبّر ابن رشد عن هذا الموقف في "تفسير ما بعد الطبيعة" بشكل واضح في مقدمة شرح مقالة "الباء" ومقدمة شرح مقالة "الدال" في سياق حديثه عن منزلة القول الجدلي في العلم والفلسفة، وبيان نوع دلالة الألفاظ بين اللغة العلمية واللغة الفلسفية(٧٦).

وهكذا يمكن أن نحدد الموقف المنهجي عند ابن رشد بمرحلتين متميزتين: الأولى: مرحلة الدعوى إلى البرهان، فى العلم والفلسفة.

والثانية: مرحلة تمييز الجدل عن البرهان، استخدام البرهان فى العلم وتلازم الجدل والبرهان فى الفلسفة. على نحو ما سنبين بعد قليل.

خلاصة الفصل الأول:

هكذا قد تبين لنا أنه لا يمكن الحديث عن إبداع فلسفى عند أى فيلسوف بمعزل عن الأخذ فى الاعتبار تطور فكره عبر المراحل التاريخية التى عاشها. وقد أشرنا إلى أربع مراحل كونت سُلمًا لأشكال التطور الفكرى عند ابن رشد، عبّرت مؤلفاته المتعددة والمتنوعة عن كل مرحلة فكرية: وفى كل مرحلة يرتقى فيها الوعى "درجة" يرتبط فيها الاختلاف فى "النوع" مع الاختلاف فى الدرجة. وهكذا كانت المراحل الأربع كما أشرنا إليها هى(٧٧):

- **مرحلة أولى**: مرحلة تأسيس الوعى ونشأته مثلتها "المختصرات":

- **مرحلة ثانية**: مرحلة تطور الوعى الفلسفى وبلوغه درجة أعلى على سلّم أشكال التطور المعرفى، أعاد فيها ابن رشد قراءة التراث الأرسطى بصورة جديدة، وانقسمت هذه المرحلة قسمين: مثلت الجوامع (الشروح الصغرى) قسمها الأول، كما مثلت التلخيصات (الشروح الوسطى) قسمها الثانى، وكان الهدف تصحيح الفلسفة.

- **مرحلة ثالثة**: جاءت أقرب إلى التطبيق لما اكتسبه الوعى فى مراحله السابقة، فقد عرف ابن رشد المنهج، وأراد أن يطبقه فى بيئة

أخرى، على موضوعات خاصة، موضوعات تفرضها الثقافة الإسلامية ويفرضها الفكر العربى قبله وفى عصره، وهى مرحلة الثلاثية الشهيرة. فأراد تصحيح معتقدات الناس، وتصحيح الآراء فى الفلسفة الإسلامية.

– **مرحلة رابعة**: مرحلة اكتمال الوعى الفلسفى عند ابن رشد وبلوغ قمة النضج الرشدى فى كل من العلم والفلسفة وهى مرحلة الشروح (الكبرى) أو التفاسير، وقصدت المرحلة عودة الروح الفلسفية الأصيلة وهى الجمع بين الجدل والبرهان، وتأكيد الطابع التناسبى لألفاظ الفلسفة.

وغنى عن البيان تداخل المراحل السابقة جميعها بعضها مع بعض مكونة سلّما متدرجا يبدأ من الأدنى إلى الأفضل فالأفضل وهكذا وخلال السير على درجات سلّم الوعى الفلسفى عند ابن رشد وجدنا أن الموقف المنهجى ينقسم (فى المراحل السابقة كلها) إلى موقفين متميزين ومتعارضتين هما:

١ – الدعوة إلى البرهان فى العلوم والفلسفة، ورفض الجدل نهائيا، تأسيسا للروح العلمية الصحيحة.

٢ – والموقف الثانى هو اختلاط الجدل والبرهان فى الفلسفة ومنهج المعالجة الدلالية لألفاظ اللغة الفلسفية تعبيرًا عن خصوصية الفلسفة وتميزها عن العلم.

هذا ويقودنا إلى الحديث عن كل مرحلة، وعلى الأخص فى مجال الإلهيات. وذلك بعد أن نقدم موجزًا عن "الضرورى فى منهج البحث الفلسفى عند ابن رشد".

الهوامش

(١) راجع: الدراسة القيمة التى قام بها جمال الدين العلوى فى كتابه. المتن الرشدى مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى ١٩٨٦. أيضاً عن الترتيب التاريخى لمؤلفات ابن رشد راجع: د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولى ١٩٨٤،جـ١، ص٢٤ فما بعدها. أيضاً: ماجد فخرى: ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، طبعة ثالثة، ١٩٩٢، ص١٢ فما بعدها.

(٢) د. حسن حنفى: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى١٩٨٧،ص ٥٤٨.

(٣) راجع: بحث الدكتور حامد طاهر، قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد، بحث ضمن الكتاب التذكارى: ابن رشد مفكراً عربياً ورائدا للاتجاه العقلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

(٤) راجع: د. فاطمة إسماعيل: منهج البحث عند الكندى، ص١١ فما بعدها وص٤٢.

(٥) ديلاس أوليرى: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، مراجعة: زكى على، ص ٢٤٢.

(٦) المصدر السابق: ص ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٧) ديلاسى أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثانية ١٩٩٧، ضمن مشروع الألف كتاب الثانى (٣٠٤)، ص ١٧١.

(٨) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢٠٤.

(٩) أنظر: المرجع السابق صفحات: ١٤، ١٥، ومن ٢٦ حتى ٣٦، ومن ٤٩ حتى ٥٥.

(١٠) المرجع السابق، ص ٥١، ص ٢٠٥.

(١١) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٥٣، ص ٢٠٩.

(*) هناك فرق بين "الضرورى" وبين "الأفضل" وهو الفرق المستمد من المصطلحات المستخدمة في علم أصول الفقه التى كان ابن رشد حريصا على استخدامها لأنه كان يخاطب الفقهاء المعارضين للفلسفة فى عصره.. ومن المعروف أن "المقاصد الضرورية" فى الشريعة الإسلامية كما حددها الأصوليون خمسة مقاصد ينبغى الحفاظ عليها وهى: الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال، وقد ترتب ترتيبا آخر بحسب الأولوية فتأتى النفس (حق الحياة) ثم العقل (مناط التكليف) ثم الدين، فالعرض فالمال، وبعد الضروريات تأتى "الحاجيات"، "فالتحسينيات"، "فالكماليات". لذلك يستخدم ابن رشد "الضرورى"، ليحمل المعنى نفسه عند الأوصوليين ثم على جهة "الأفضل" وهو الذى يقابل "التحسينى"؛ كأن يمارس الإنسان منذ صغره صناعة ما، ويتمرس عليها زمنا طويلاً فيأتى عمله فى هذه الصناعة أجود وأفضل.

(١٢) د. جمال الدين العلوى: المتن الرشدى، ص ٥١.

(١٣) المرجع السابق، ص ٧٢.

(١٤) المرجع السابق، ص ٧٥.

(١٥) المرجع السابق، ص ٢٠٩.

(*) تميز ابن رشد عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليه، بأنه كان فقيها وشغل منصب قاض إشبيلية لمدة سنتين، وقاض قضاة قرطبة نحو عشر سنوات. (راجع: ماجد فخرى: ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٩٢، ص٨).

(١٦) المرجع السابق، ص ص ٢٠٩، ٢١٠.

(١٧) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى،، ص ٢١١.

(١٨) راجع: ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٨، المقدمة، ص١ (ولا يعد هذا

الكتاب تلخيصا بل جامعًا على ما أثبت العلوى، المرجع السابق، ص٥٨).

(١٩) فى الجوامع يتحرر ابن رشد من نصّ أرسطو ويتحدث بنفسه. وهى عروض موجزة مستقلة لمضمون كتاب كتاب من مؤلفات أرسطو دون تقيد بترتيب العرض الوارد فيها. (د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة جـ١، ص٢٤) قارن تلخيص ما بعد الطبيعة (وهو من الجوامع) مقارنة بتفسير ما بعد الطبيعة، نشرة بويج.

(٢٠) راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ص ٥٦، ٥٧.

(٢١) طبعت هذه الجوامع إلى جانب جوامع النفس وما بعد الطبيعة فى مجلد واحد بعنوان رسائل ابن رشد، طبعة حيدر آباد، ١٣٦٥هـ..

(٢٢) وهو الكتاب الذى نشره عثمان أمين، بعنوان: تلخيص ما بعد الطبيعة.

(٢٣) انظر جوامع السماع الطبيعى: طبعة حيدر آباد، ١٣٦٥هـ، ص٢،٣.

(٢٤) رسائل ابن رشد، جوامع الآثار العلوية، طبعة حيدر آباد، ص١٠٢.

(٢٥) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ص ١٦١-١٦٢.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٢٧) انظر جون ديوى: المنطق نظرية البحث، ترجمة: د. زكى نجيب محمود، دار المعارف، ١٩٦٠.

(٢٨) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة،عثمان أمين، المقدمة، ص١. وطبعة حيدر أباد ص٢

(٢٩) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ١٦٢.

(٣٠) راجع: قائمة التلخيصات: د. عبد الرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة جـ١، ص٢٥. والتلخيصات يلخص فيها ابن رشد - بتوسع أحيانا- كتب أرسطو. ويبدأ الكلام فيها فى كل فقرة بقوله: "قال" ثم يورد بضع كلمات من أوائل الفقرة لأرسطو، ويمضى بعد ذلك فى التلخيص دون أن يتميز ما لأرسطو مما لابن رشد. ويستطرد أحيانًا ويأتى بأمثلة من عنده، خصوصاً مما هو مستمد من التاريخ أو الأحوال السائدة فى العالم الإسلامى، أو يورد أمثلة من الأدب العربى بدلاً من أمثلة أرسطو. (د.بدوى، المصدر السابق، ص٢٤).

(٣١) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، طبعة حيدر آباد، ص٢.

(٣٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٣٤) د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢٢٢ فما بعدها.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٣٦) مسألة تحقيق الكمال الأقصى فى النوع الإنسانى مسألة تستحق النقاش لأنها تتعارض مع طبيعة الفلسفة من حيث إنها نشاط مستمر لا يتوقف عند حد معين أبدا. كما يتعارض أيضا مع طبيعة المعرفة وعلى الأخص حدودها. ففي الفلسفة كما أنه لا يوجد جهل مطلق، فلا يوجد أيضا كمال مطلق، وتتعارض أيضا مع تاريخ الفكر الفلسفى الذى يتجاوز فيه كل فيلسوف فيلسوفًا آخر كان سابقًا عليه، فقد تجاوز الفكر الفلسفى الحديث أرسطو بكثير، حيث كان أرسطو حلقة فى سلسلة المبدعين فى الفكر الفلسفى، أو علامة بارزة على طريق الوعى الإنسانى العالمى المستمر، وابن رشد كذلك قد تجاوز أرسطو فى كثير من المشكلات الخاصة بعصره، كما كان أيضا حلقة فى سلسلة المبدعين. غير أننا من الممكن أن نقبل هذا التعبير من ابن رشد لو كان يقصد به "الكمال الأقصى" حتى عصره: ويبدو بالفعل أنه قصد هذا المعنى على نحو ما سنبين ذلك لأن لكل عصر كمالاً أقصى: لكنه ليس الكمال الأقصى على الإطلاق، لأن مثل هذا الكمال المطلق لايوجد فى العلم والفلسفة. فلا تصل الفلسفة إلى الكمال المطلق، كما يؤكد ذلك كولنجوود فى كتابه: "مقال عن المنهج الفلسفى". (راجع: الترجمة العربية د. فاطمة إسماعيل. المجلس الأعلى للثقافة، الفصل الثالث، والفصل التاسع).

(٣٧) ابن رشد: تلخيص كتاب القياس، حققه: د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بترورث ود. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ص ١٧٠-١٧١.

(٣٨) نكتفى بذكر بعض صفحات من تلخيص القياس هى: ٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٣، ٨٧، ٨٩، ٩٣، ٩٩، ١٠٩، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١٢٥، ١٤٧، ١٥٢، ١٦٩،

١٧٠. وسنعرض لبعضها في موضع آخر من الدراسة.

(٣٩) تلخيص القياس، ص ١٧١.

(٤٠) هذا التلخيص له صياغتان مختلفتان، صياغة أولى، وصياغة ثانية تحمل إضافات وتعديلات قد ترجع إلى مرحلة الشروح الكبرى أى إلى ما بعد سنة ٥٧٨هـ. ورغم ذلك لم تكن تلك الإضافات شاملة للمواضع التي أعاد ابن رشد النظر فيها، لأن هناك مقالات استدراكية متعددة حاول ابن رشد فيها تجاوز ما أثبته في التلخيص من آراء أو تأويلات خاطئة. (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٦٥).

(٤١) كتاب البرهان بالذات مرّ عند ابن رشد بثلاث أطوار: مختصر البرهان كان تعليقا على كتاب البرهان لأبى نصر الفارابى، تلخيص البرهان: قراءة أولى لنص كتاب أرسطو فى البرهان يصح اعتباره الشرح الأول أو المناسبة الأولى لتأويل مؤلفات أرسطو. والشرح الكبير للبرهان: جوّد فيه ابن رشد، فضلاً عن أن ابن رشد وضع مقالات استدراكية أخرى قبل الشرح وبعده. (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٧٢). وقد قام د. بدوى بتحقيق شرح البرهان وتلخيص البرهان، طبعة أولى، الكويت، ١٩٨٤.

(٤٢) تلخيص القياس، ص ١٧١.

(٤٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤٤) راجع: كولنجوود، مقال عن المنهج الفلسفى، ترجمة ودراسة د. فاطمة إسماعيل، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ١٤٧.

(٤٥) راجع. د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٦٨.

(٤٦) راجع: المرجع السابق، ص ص٦١-٩٠، وقد توفرت بعض هذه المصادر بتحقيق دقيق أنجزه د. محمود قاسم (وتلاميذه) بمراجعة ونشر د. تشارلس بترورث ود. هريدى. إلى جانب ما نشره د. محمد سليم سالم لبعض هذه التلاخيص. وقد تم حديثا تحقيق لتلخيص كتاب النفس حققه وعلق عليه الفرد.ل. عبرى، مراجعة د. محسن مهدى، تصدير د. إبراهيم مدكور، القاهرة ١٩٩٤. ولم يكن ما نشره د. الأهوانى تحت عنوان: "تلخيص كتاب

النفس" تلخيصاً، بل كان هو المختصر. (راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٨٦).

(٤٧) يبدو أن الذى أخر ابن رشد فى تلخيصه لكتاب السفسطة يعود إلى ما ذكره فى نهاية تلخيصه من آن الكتاب معتاص جداً، وقد آرجع ذلك ربما لسوء الترجمة، أو لآن أرسطو قصد ذلك فيه، فضلاً عن آن ابن رشد لم يجد شرحاً لأحد من المفسرين قبله على هذا الكتاب، لا يوجد له شرحًا لا على اللفظ، ولا على المعنى، إلا ما ذكره ابن سينا فى الشفاء، غير إن الذى وصل إلى ابن رشد -كما يقول: "هو فى غاية الاختلال" فضلاً عن أن أرسطو "عويص العبارة". راجع: ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق د. محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٧٧.

(٤٨) راجع: د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى، ص ٢٢٩.

(٤٩) تلخيص القياس، تحقيق د. محمود قاسم، ص ١١٥.

(٥٠) يقول ابن رشد: "فانظروا كيف حال من يأتى بعد هذا الرجل فى فهم ما قد كمل وتمم، فضلا عن أن يظن بأحد أنه يزيد عليه أو يتمم شيئًا نقصه" (راجع: تلخيص السفسطة، نشره د. محمد سليم سالم، ص ١٧٨).

(٥١) ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات، تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بتروورث ود. هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠، ص ٧٥.

(*) ما نقصده هنا هو مغزى القصة المعروفة لدى دارسى فلسفة ابن رشد، وهى قصة تكليف الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن فى عام (٥٤٨هـ-١١٥٣/م) لابن رشد بشرح وتفسير كتب أرسطو بعبارة واضحة، وما عُرف عن وضع الفلاسفة فى ظل حكم دولة الموحدين، حيث لقى الفلاسفة حظوة عظيمة لدى بلاط الموحدين (٥٤٢-٦٦٧هـ) واستقر الموقف منذ أوائل هذا العصر على أن الفلاسفة أحرار حرية مطلقة فى عملهم وتعاليمهم على شريطة ألا تنتشر تعاليمهم فى الخارج بين الناس، ونظر إلى الفلسفة باعتبارها حقا باطنا مقصوراً على الخاصة... وكان أول من حظى بمكانته فى بلاط الموحدين ابن طفيل (المتوفى عام ٥٨١هـ-١١٨٥/م) الذى

قدم ابن رشد للخليفة، وكان ما كان من أمر التكليف المشار إليه. (راجع: ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثانية، ١٩٩٧، ص ١٧٤ فما بعدها. راجع أيضا إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٣، حيث يذكر بإسهاب حياة ابن رشد، ويورد المصادر القديمة، ولا حاجة بنا لذكرها، وكذلك راجع: د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص ١٩ فما بعدها، أيضا: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٤، ص٣٩ فما بعدها.

(٥٢) هناك مؤلفات أخرى أصيلة هي: الكليات في الطب، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد" في أصول الفقه، وضميمة في العلم الإلهي وغيرها، غير أننا نقف فحسب عند المؤلفات التي تخدم موضوعنا، أو الصريحة في الموضوع.

(٥٣) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع) حققه مركز دراسات الوحدة العربية، مع مقدمة تحليلية د. محمد عابد الجابري، ط١، بيروت ١٩٩٧، ص٥٨.

(٥٤) راجع: د. فاطمة إسماعيل: القرآن والنظر العقلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٧)، طبعة أولي، ١٩٩٢، ص٢٥٤ فما بعدها. أيضا: د.توفيق الطويل: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩، ص١١٦.

(٥٥) راجع: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٤، ص٤٢ فما بعدها.

(٥٦) طاشي كبري زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، القاهرة، ١٩٦٨، جـ٢، ص١٥٠.

(٥٧) مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ص ٤٥٨.

(٥٨) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة... مع مدخل ومقدمة

تحليلية للدكتور محمد عابد الجابرى، سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨، ص٩٩.

(٥٩) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٠) الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب رقم (١٥)، ط٧، بدون تاريخ، ص٨٥.

(٦١) كثيرا ما كان الغزالى يستخدم عبارات من مثل "..لا يستحيل هذا على أصلكم"، المصدر السابق ص١٠٠، "وهو على خلاف أصلكم.... نفرض على أصلكم:::" ص١٠٥ من المصدر السابق.

(٦٢) راجع: د. إمام عبد الفتاح إمام: الميتافيزيقا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦، ص ١٢٨.

(٦٣) الغزالى: تهافت الفلسفة، ص٨٧. ويؤكد الغزالى هذا الرأى من قبل فى كتابه "مقاصد الفلاسفة" حيث يقول: "وأما المنطقيات: فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار" مقاصد الفلاسفة طبع على نفقة محى الدين الكردى، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، ط٢، ١٩٣٦، ص٢.

(٦٤) وذلك فى كتابه القسطاس المستقيم. راجع: دراسة د. محمد مهران: المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١، ١٩٩٦.

(٦٥) مثل: معيار العلم، محك النظر، مدارك العقول، القسطاس المستقيم.

(٦٦) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص٨٧. وكذلك فى مقاصد الفلاسفة يقول: "أما الرياضيات: فهى نظر فى الحساب والهندسة، وليس فى مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل، ولا هى مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد"، ص٣.

(٦٧) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ٤٣.

(٦٨) يعلن الغزالى أن المنهج الذى يلتزمه فى كتابه "تهافت الفلاسفة" هو منهج "النقد الهدمى" هدفه بيان تهافت أدلة الفلاسفة، ولم يكن هدفه الدفاع عن

مذهب معين، لأن إثبات المذهب الحق سيكون فى كتاب آخر وعد الغزالى بتأليفه بعنوان "قواعد العقائد" وقد وفىّ بما وعد وجعله فصلاً من كتابه إحياء علوم الدين (المصدر السابق، ص ١٢٣) ومن الجدير بالذكر أن الغزالى يبدو أنه قد كلّفه أحد بكتابة "تهافت الفلاسفة" لكنه رأى قبل بيان تهافتهم أن يبدأ بإيضاح مقاصدهم أولاً، وهى مسألة منهجية أو قاعدة تعليمية مهمة تؤكد أن النقد يسبقه فهم المقاصد أولاً، وهى نقطة سيتبناها ابن رشد ويؤكد عليها ويستخدمها سلاحاً ضد الغزالى نفسه. يقول الغزالى فى مقدمة مقاصد الفلاسفة (لمن طلب منه تأليف تهافت الفلاسفة")· أما بعد: فإنك التمست كلاما شافيا فى الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم وإغوائهم، ولا مطمع فى إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدهم؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمى فى العماية والضلال، فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم..." . وهكذا ينبغى الربط بين ثلاثة كتب عند الغزالى يكملّ أحدها الآخر. مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، و"قواعد العقائد" لتعنى ثلاث مراحل منهجية هى: الفهم ثم النقد، ثم البناء.

(٦٩) ابن رشد تهافت التهافت.... مشروع سلسلة التراث الفلسفى العربى. مؤلفات ابن رشد (٣)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، د. محمد عابد الجابرى، ط١، ١٩٩٨، ص١٠٥.

(٧٠) راجع: ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد٢، ص ١٤٠٥ وص١٤٨٣، ١٦٠٢.

(٧١) د. عبد الرحمن بدوى: موسوعة الفلسفة، جـ١، ص ٢٤.

(٧٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٧٣) راجع: إرنست رينان: ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية، عادل زعيتر، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٧، ص٧٤. أيضا: د. عاطف العراقى. النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص٦٥.

(٧٤) هناك بعض الجوامع والتلخيصات التى خضعت للإضافة والتعديل والاستدراك من مثل جوامع ما بعد الطبيعة وفيه إشارات إلى "شرح ما بعد الطبيعة" رغم التزامه بمنهج الجوامع. (راجع: تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين).

(٧٥) راجع ص ص٢٦-٢٩ من هذه الدراسة.

(٧٦) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط٢، ١٩٦٧، المجلد الأول، ص ص ١٦٦-١٦٧، والمجلد الثاني، ص ٤٧٥.

(٧٧) يمكن معرفة التواريخ التقريبية للمراحل المشار إليها بالرجوع إلى دراسة د. جمال الدين العلوى، المتن الرشدى.

الفصل الثانى
الضرورى فى منهج البحث الفلسفى عند ابن رشد

ما أقصده بالضرورى هو نوع من التأسيس النظرى للفكر المنهجى عند ابن رشد نقوم فيه باستخلاص ما نراه ضروريا من: مقتضيات منهجية، ومبادئ، وأسس تتعلق بالتفكير المنهجى ...إلخ وهى أمور نراها ضرورية لا يمكن الاستغناء عنها إذا ما أردنا تمثل الفكر الفلسفى عند أى فيلسوف كائنا ما كان مذهبه أو منهجه.

ومن المقتضيات المنهجية -بصفة عامة- أن يرتبط المنهج بالنظرية المنطقية التى على أساسها يفكر الفيلسوف فى مسائله الفلسفية، ومع ابن رشد بالذات لايمكن الحديث عن المنهج بمعزل عن المنطق الأرسطى، لأن منطق أرسطو هو الذى قدّم منهج البحث لكل فروع العلوم الأخرى فى العصر الوسيط، فهو الروح التى كانت تسرى فى جميع عمليات المعرفة أيًا كان مجالها سواء فى الطبيعيات أو

الرياضيات أو ما بعد الطبيعة؛ لذلك اعتبره أرسطو آلة أو أورجانونا لكل تفكير علمي كائنًا ما كان موضوعه، على نحو ما سنبين في تقسيم العلوم.

والمنطق الأرسطى الذى تبناه ابن رشد ودافع عنه ودعا إلى تطبيقه هو منطق الوجود والعقل معًا، منطق يجعل كل ما هو واقعى معقولاً، وكل ماهو معقول واقعيا: لأنه يضرب بجذوره في المحسوس ويعلو مع ذلك نحو المعقول وصولاً إلى التصور الأقصى للوجود بما هو موجود. لذلك كان لب هذا المنطق منهجا للبرهنة التى تعتمد على التحليل بشقيه الاستقرائى والقياسى. ومن هنا احتلت نظرية القياس قلب المنطق الأرسطى، وهو أعلى صور التفكير المنطقى وبخاصة القياس البرهانى..

لذلك عندما يتوحد المنطق والمنهج، فإننا لا نستطيع أن نفهم منهج البحث بمعزل عن مفردات هذا المنطق، والنظرية العلمية الداخلة فيه، والفروض الأساسية المسبقة التى يعتمد عليها بناء المنطق، وتصنيف العلوم، ونسق المقولات، ونظرية المعنى...إلخ وسنقف عند بعض هذه الأمور الضرورية بإيجاز كما يلى:-

١ - الفروض المسبقة :Presuppositions

من الضرورى لفهم التفكير الفلسفى -مذهبا أو منهجا- عند فيلسوف ما؛ أن نقف عند الفروض الأساسية المسبقة التى تمثل مرتكزات تفكيره المنهجى، أو نسقه البنائى الفلسفى بأكمله.

ويُعِدّ الوصول إلى الفروض المسبقة، التى يستند عليها البناء الفلسفى، هو أقصى ما يهدف إليه العمل التحليلى الفلسفى حين يهدف الكشف عن الجذور الكامنة فى العمل موضحًا إياها. ومن الفلسفات ما يتأسس على فرض واحد مثل مطلق هيجل، ومنها ما يتأسس على أكثر من فرض كما عند أرسطو وابن رشد.

وبغض النظر عن مصدر الفروض المسبقة، فإنها تتحول إلى معتقدات راسخة، أو مبادئ أساسية يقوم العقل بصياغتها ليفهم بها الوجود الطبيعى، وما بعد الطبيعى. وجميع الأسئلة التى يطرحها أى فيلسوف (كائنا ما كان مذهبه أو عصره) فإنها تتأسس على فروض مسبقة، فإذا سأل: هل الوجود مادى أم صورى؟ كانت فكرة "المادة" أو "الصورة" من الفروض المسبقة، وكذلك الأمر فى جميع الأسئلة المثارة على مستوى فهم الوجود والمعرفة ...إلخ.

ومع ابن رشد -كما عند أرسطو- لا يمكن أن نفهم علم الطبيعة -وما بعد الطبيعة أيضا- إلا بالتسليم المسبق بافتراض فكرة "الحركة"(١)، وبالتالى رفض أرسطو أى رأى يتأسس على إنكارها(٢). وقول أرسطو بالحركة أدى به للقول بمعان أخرى تتعلق بالحركة، هى "اللواحق العامة" للموجودات الطبيعية، مثل: "المتصل" و"اللامتناهى"، والزمان، والمكان(٣).

والقول بـ "الحركة" فى الطبيعيات قادت أرسطو إلى المحرك الأول -فيما بعد الطبيعة- أصل الحركة الأولى، والمحرك لها بالعشق، وبعشق المحرك الأول تتحرك الأفلاك العاقلة الحية، وبدورها تُحرّك

بقية الموجودات، فتكون ثمة حركة واحدة قديمة قدم الأول، خالدة تسرى فى عالم يحكمه النظام وتحكمه العلّية والغائية. لذلك كانت فكرة "العلّية"، وفكرة الغائية من الأفكار الأساسية -عند أرسطو، وعند ابن رشد- تحكم الموجودات جميعها بما فيها الإنسان.

مما سبق يتضح لنا أن أى مذهب لابد أن يتأسس على فرض مسبق أو أكثر من فرض.

وقد يدخل ضمن الفروض المنسبقة ما يمثل "الأول"، الأول فى كل مجال، وأى مجال، وواجب البحث عن الأوائل، وعن الأول المطلق مهمة الفيلسوف الميتافيزيقى عند ابن رشد. واختلاف الفلسفات بأكملها يعود إلى جانب كبير منه إلى الاختلاف ليس فى وجود الأول، بل فى طبيعته، وقد يكون الأول هو المبدأ (على اختلاف معانيه ومجالاته) -كما ورد فى مقالة حرف الدال فى تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد(٤)، -فقد يكون منها أصناف المبادئ التى منها الشيء فى الجوهر، والعرض، وأصناف مبادئ الأشياء الفاعلة، والشيء الذى منه ابتداء التغير، الذى هو الحركة، ومنها السبب الغائى باعتباره مبدءا، وكذلك الحال مع مقدمات البرهان والحدود، باعتبارها مبادئ، والأسباب والعلل، وجميع ما يمكن أن ننظر إليه باعتباره مرتكزات للتفكير. كما يدخل ضمن هذه المرتكزات المبادئ المنطقية وأهمها -على ما يرى ابن رشد- مبدأ "عدم التناقض" الذى يؤسس عليه البرهان، وبالجملة القياس، وهو مبدأ لا يجد أرسطو مبررا لإنكاره، ولا ينبغى إنكاره، لأن من يبطل هذا المبدأ يُعدّ

"مبطلاً لجميع الحكمة"(٥) لذلك اعتبر ابن رشد -متابعاً أرسطو- أن القول بأن "الموجبة والسالبة لا يجتمعان معاً" هو "مبدأ النظر، والمبدأ الأول من الأوائل التي لنا بالطبع، والمتقدم على جميعها. وكل من جحد هذا المبدأ لم يصح منه احتجاج ولا قول مثبت ولا مبطل"(٦).

فإذا لم يتم التسليم بمبدأ "عدم التناقض"، وبأن "النقيضين لا يجتمعان" فإنه لا يمكن أن يكون هناك برهان على شيء، ولا قياس، من هنا جاء تقديم هذا المبدأ على سائر المبادئ، واعتباره مبدءاً مشتركا للجميع بل "لا تصح مقاولة ولا مناظرة إلا به"(٧) لذلك إذا توسعنا في فكرة الفروض المسبقة، ستضم جميع المبادئ المنطقية، التي جعلها ابن رشد قوانين الفكر الضرورية والتي حصرها أرسطو، في: قانون عدم التناقض، والذاتية، والثالث المرفوع.

وتتنوع الفروض المسبقة لتشمل الفروض العامة والخاصة.. وموضوع علم الميتافيزيقا عند ابن رشد يهتم بالفروض العامة، أما العلوم الخاصة فتهتم بفروضها الخاصة، كما هو الحال في "فكرة الحركة" في علم الطبيعة، التي قادت إلى فكرة "المحرك الأول" فيما بعد الطبيعة. وينحصر بين الفكرين كل ما تنطوي عليه الفلسفة من بحث عن الجوهر، والعلل الأولى للوجود وللموجودات، وفكرة "التناهي" التي تحكم الأفعال والغايات والعلم والبرهان...إلخ، باعتبار أن النهاية عند ابن رشد هي الغاية المقصودة بالأفعال، وإلا اعتبر الفعل عبثاً(٨). والشيء المتناهي نفسه يقتضي وجود أول يمثل نقطة بدايته، لذلك يقول ابن رشد: "إذا لم يوجد أول متقدم لم يكن أخير،

لأن الآخير إنما هو آخير للمتقدم، فترتفع الحدود، وتبطل المعارف إن كانت الصور التى بينت المحدود غير متناهية"[٩].

وارتبط تناهى أجناس العلل المختلفة بمبدأ التناهى لأنها لو كانت "غير متناهية بالجنس، لم يكن ها هنا علم أصلاً، لأنا إنما نرى إنا قد عرفنا الشىء متى عرفناه بجميع أجناس الأسباب الموجودة فيه"[١٠]، وعدم الاعتراف بالتناهى، يقتضى القول بعدم التناهى الذى يقتضى بدوره الدور أو التسلسل، وكلاهما يمنع من العلم، ومن ثم فالعلم نفسه يقتضى الوقوف عند الأوليات أو الأصول الأولى، وفكرة الأوليات تقتضى معنى الفروض المسبقة، لأن الأوليات لا تقبل البرهنة، لأن معنى البرهنة هو إرجاع شىء إلى شىء آخر يتوقف عليه، ولذلك فالمبادئ والأوليات لا تتوقف على أشياء أخرى فتمتنع البرهنة إذن بالنسبة إليها[١١]، كما أشرنا إلى أن البرهنة تتأسس عند ابن رشد على مبدأ عدم التناقض، الذى ينظر إليه باعتباره مبدءا لا يمكن الشك فيه، ولا يمكن مطلقا البرهنة عليه لأنه أولى، فطرى، وكل ما يمكن القيام به هو نقض كل الشكوك التى تثار ضده[١٢].

ومن الفروض المسبقة التى لعبت دوراً أساسيًا عند ابن رشد فكرتى "القوة والفعل" الأرسطية، وهما من الأفكار الأساسية التى حلّ بها أرسطو المشكلات التى آثيرت فيما يتعلق بالتغير والحركة، والكون والفساد، والعلاقة بين الهيولى والصورة والعلل، والكلى والجزئى...إلخ، وربما لم يكن حلّ هذه المشكلات مقنعا لدى بعض

الباحثين الذين وقفوا عند هذه المشكلات: غير أن هذين الفكرتين كانتا من الفروض المسبقة لفهم الموجودات من حيث هى مادة وصورة، أو صورة دون مادة، ويقابلها فى المعرفة الاستعداد والتحصيل، واعتبار العقل قوة، والتعقل فعل، وكل حركة انتقال مـــن حالة القوة إلى حالة الفعل، .. إلى آخر ما هو معروف فى فلسفة أرسطو.. الأمر الذى جعل الدكتور عبد الرحمن بدوى يقول: "الواقع أن هذا الشيء الذى سماه أرسطو "القوة والفعل"، هو مصادرة لا أساس لها على الإطلاق، وهو أشدُّ من الأساطير الأفلاطونية إيغالاً فى اللامعقولية، وإذا كان أرسطو قد قصد عن طريق هذه الناحية الأسطورية التى أقحمها فى فلسفته، ونعنى بها القوة والفعل، أن يحل أولاً مشكلة الحمل... ثم مشكلة التغير ...فإنه فى الواقع لم يستطع أن يحل هاتين المشكلتين عن هذا السبيل"[١٢]، ولسنا بصدد المشكلات وحلولها الآن، بل نحن بصدد إثبات وجود ما يسمى بالفروض المسبقة فى فكر ابن رشد.. ومنها هذه الفكرة الأرسطية التى وصفها د. بدوى بأنها أسطورية.

وفى اعتقادى إنه لا يمكن أن يوجد علم خالص لا تشوبه أية شائبة ميتافيزيقية تشير إلى فروض مسبقة، حتى هؤلاء التجريبين الذين رفضوا مثل هذه الفروض، ونادوا بضرورة الاستناد إلى الاستقراء واستخدام التجربة ، فقد ظهر لهم أن مبدأ الاستقراء نفسه مبدأ قبلى، ومبدأ التحقق عند الوضعيين المنطقيين كذلك هو مبدأ قبلى، ولم يسلم العلماء من الافتراضات المسبقة التى هاجموها،

سواء أكانت ميتافيزيقية أم غير ميتافيزيقية[١٤]. فعلى سبيل المثال؛ عالم مثل نيوتن: عندما أراد أن يفهم "الحركة" ويفسرها اضطر إلى أن يتفهم معان أخرى مثل المكان والزمان واللامتناهى، وماهية الحركة نفسها. حتى أصبحت الميتافيزيقيا بما تحمله من معان، أو فروض أساسية مسبقة، وكأنها مقدمة لعلم الحركة عنده -كما كان الحال عند أرسطو مع الفارق فى التطور العلمى-، فإذا لم يعرف نيوتن مقدما ماهو الزمان وماهو اللامتناهى، وماهو المكان، فقد يكون من المستحيل معرفة ماهى الحركة، وبأى الشروط تتم فى العالم. وعلى ذلك فكل فيلسوف أو عالم يدرس نظرية ما فإنه يضطر أن يصعد إلى بعض المبادئ الميتافيزيقية التى تضمرها مقدماً[١٥].

وقد لا تكون الافتراضات المسبقة ميتافيزيقية بالضرورة، بل تكون معان متضمنة فى القول، وتحتاج إلى نوع من التحليل لتكشف عما تحتويه العبارة من معان أُخر، والمثل الشهير المذكور فى كتب المنطق الذى يقول: هل أقلعت عن ضرب زوجتك؟ يقتضى بالضرورة عدة افتراضات هى: أنك متزوج، وأنك اعتدت على ضرب زوجتك، وأنك عقدت النية على الإقلاع عن هذه العادة، وهل بدأت بالفعل فى تنفيذ ما عقدت النية عليه؟[١٦].

ولاشك أن البحث المنهجى الصحيح، أو على الأصح المهمة الحقيقية للفيلسوف تقتضى الكشف عن هذه الفروض، لذلك لا نعجب من فيلسوف مثل كولنجوود (١٨٨٩-١٩٤٥) يجعل مهمة الفيلسوف هى الكشف عن الفروض المُسبقة Presuppositions، ويجعل

موضوع الميتافيزيقا هو الفروض المسبقة المطلقة. Absolute Pre-suppositions. [١٧] وهو رأى يعود مصدره إلى أرسطو، وأكده ابن رشد قولاً وممارسة على ما بيّنّا.

٢ - نسق المقولات: Categories System

من المقتضيات المنهجية الضرورية في مناهج البحث الفلسفى معرفة ما يسمى بالأنساق المقولية أو بمنطق المقولات، وقد عرف تاريخ الفلسفة مجموعة من تلك الأنساق أو المقولات الشهيرة بدءاً من أرسطو وصولاً إلى كانط وهيجل وغيرهم مروراً بالأنساق المقولية عند العرب (الفارابى، إخوان الصفا، ابن سينا، أبى الطيب البغدادى، ابن رشد)[١٨].

ومع ابن رشد لا يمكن الحديث عن الموجودات الواقعية الحقيقية بمعزل عن منطق المقولات، وفكرة المقولات عند ابن رشد أرسطية المنشأ والمصدر.

والمقولات عند ابن رشد -كما جاء بها أرسطو- تمثل الخواص الأساسية والعرضية للموجودات الحقيقية الواقعية، وقد حصرها أرسطو فى عشرة مقولات هى: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمكان، والزمان، والوضع، والملك، والفعل والانفعال. وضعها أرسطو فى كتاب "المقولات"[١٩]، وتأتى أهمية هذا الكتاب فى أنه بدأ به أرسطو مجموعة كتب الأورجانون، وهو يمثل البداية التى ينبغى أن ينطلق منها الفكر فى فهمه للوجود.. أو لمبادئ التفكير فى

الموجودات، وهو أول كتاب قام ابن رشد بتلخيصه من مجموعة كتب أرسطو المنطقية، مراعيا الترتيب الكلاسيكى لكتب المنطق وذلك لأن أهمية المقولات تأتى من كونها تمثل الإطار العام، أو النموذج التصورى الذى يضعه الفيلسوف ليصنّف الموجودات على أساسه، وكل مذهب فى الواقع ماهو إلا إطار تصورى لتفسير الوجود والمعرفة أو هما معًا. وقد لعبت مقولة "الجوهر" أهمية كبرى عند ابن رشد(٢٠)- كما كان الأمر عند أرسطو من قبل- حيث أصبحت مقولة الجوهر هى الأصل، وهى الموضوع، وكل ما عداها من المقولات التسع هى محمولات عليها، من حيث هى صفات أو أعراض، لذلك يقول ابن رشد: "تنسب المقولات التسع إلى الجوهر، لا من قبل أنه فاعل لها، ولا غاية لها، بل من قبل إنها قائمة به، وهو موضوع لها... أى من قبل إنها أوصاف للموجود"(٢١).

وإذا كان الأمر كذلك فإن العلاقة بين المقولات، أو بين مقولة الجوهر والمقولات التسع، أصبحت علاقة موضوع بمحمولاته، وهنا تنشأ مشكلة تتعلق بالمعنى اللغوى الاشتقاقى لكلمة "مقولة"، التى تعنى شيئًا محمولاً، فكيف يكون معنى المقولة أنها شىء محمول، وكيف نجعل مقولة الجوهر موضوعًا له محمولات، وعلاقات دون أن يكون هو نفسه محمولاً أو علاقة؟ أعنى إذا كان الجوهر مقولة، يعنى شيئا محمولاً، فهذا يتعارض مع كونها موضوعًا، وإذا كان الجوهر موضوعًا، يتعارض مع المعنى اللغوى لكلمة مقولة باعتبارها محمولاً؟، لقد قدّم كثير من الباحثين، الذين اهتموا بموضوع المقولات

عند أرسطو، إجابات عن مثل هذا الاعتراض، بعضها جدلى، وبعضها غير مقنع، وبعضها مقنع[٢٢]، إلى جانب ما أثير من موضوع آخر يتعلق بكيفية اكتشاف أرسطو للمقولات؟ ولماذا اختار العدد عشرة بالتحديد؟ هل لاعتبارات صوفية أفلاطونية؟ وما مصدر المقولات؟ هل اكتشفها أرسطو عن طريق التجربة؟ أم عن طريق الاهتمام باللغة والنحو؟ أم عن طريق المنطق؟[٢٣] إنها تساؤلات يمكن أن تُثار بالنسبة لأى نسق للمقولات عند أى فيلسوف؟ لكن المقصود هنا التنبيه إلى أهمية وضع نسق المقولات فى الاعتبار عند البحث فى مذهب الفيلسوف أو فى منهجه: لأن من يقول بالنسق المقولى الذى يتبناه ابن رشد، والذى يجعل من الجوهر موضوعاً تتمحور عليه باقى المقولات باعتبارها صفاتًا وأحوالا له[٢٤]، يختلف تماما عمن يأخذ بالتقسيم الآخر، الذى يقسم الموجود إلى الواجب والممكن، كما هو الحال عند ابن سينا مثلاً. الأمر الذى ينعكس على القول بذاتية الموجود أو عرضيته. وعند ابن رشد تنظم المقولات عالم الموجود الحسى المشار إليه، باعتبار أن الشىء المُشخّص جوهر تجتمع فيه باقى المقولات التسع. كما ترتبط مقولة الجوهر أيضا بالعلم والمعرفة لأنها هى الحدّ والماهية، والبحث عن ماهية الجوهر غاية الفلسفة القصوى، "وعلم الجوهر هو أفضل علم يعلم به الشىء من الأشياء التى تكون فى الشىء، وهو أتمّ علم يكون للشىء، فإن الشىء يعرف بأنواع كثيرة، وأتمّ ما يعرف به هو من قبل جوهره"[٢٥].

لقد ظلت السيادة منعقدة لمقولة الجوهر زمنا طويلا، يمتد بجذوره منذ أفلاطون، مرورا بابن رشد، حتى جاليليو ونيوتن، ثم تحوّل ميزان القوى بين المقولات فى عصرنا لصالح مقولة "الكم" على حساب مقولة الجوهر، فى تحول واضح تجاه العقل الكمى وليس الكيفى(٢٦).

لكن مما لاشك فيه أنه بفضل ابن رشد عاد منطق المقولات إلى أوروبا، بواسطة الرشديين ومنهم توما الأكوينى، ليجد طريقه للدرس والنقد والتحليل على أيدى بيكون وديكارت، وكانط وهيجل وغيرهم وإن كان الغرب يتغاضى عن سيرورة الإنجاز المنطقى العربى(٢٧).

٣ - نظرية التعريف:

من الأشياء الضرورية فى منهج البحث الفلسفى الوقوف عند نظرية التعريف عند الفيلسوف، فالتعريف هو بداية الخطوة المنهجية الصحيحة. وقد ظهرت هذه الخطوة بوضوح مع سقراط، حيث "احتل مكانته الفريدة فى تاريخ المنهج الفلسفى بسبب تأكيده وإصراره على التعريف (٢٨) وتوالت الإسهامات بمسألة التعريف عند أفلاطون فى محاوراته، وكذلك عند أرسطو الذى اهتم بهذه المسألة فى مؤلفات ثلاثة هى: "المقولات" و"الطوبيقا" و"التحليلات الثانية"(٢٩) وغيرها من المؤلفات واستمر الاهتمام العربى بمسألة التعريف(٣٠) وصولاً إلى ابن رشد، وتوالت الإسهامات المنهجية فى تأكيدها على موضوع التعريف، مع تغير نظرية التعريف طبقا لمنطق الفيلسوف، ما بين

تعريف شيئى ماهوى يؤكد على ماهية الأشياء، وتعريف لفظى اسمى يؤكد على المعنى اللغوى، وتعريف إجرائى وسلى(أى بوصفه وسيلة)...إلخ[٣١] وفى التعريفات تتضح حدود الأشياء ورسومها، وتتحدد معانى الألفاظ كخطوة مهمة لفهم مقاصد الفلاسفة. فالهدف من التعريفات هو إزالة اللبس والغموض فى العبارة الفلسفية ليصبح الموقف الفلسفى أشدّ وضوحًا وأكثر دقة. غير أن إيضاح الجدود والرسوم للأشياء لم يكن أمرًا سهلاً: وبخاصة إذا كان الهدف تحديد هوية الشىء أو ماهيته عن طريق الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة عن طريق الجنس والفصول الذاتية. لذلك أشار الفلاسفة العرب وعلى رأسهم الكندى إلى صعوبة "الإحاطة بحدود الأشياء ورسومها"[٣٢].

كما وصف ابن سينا وضع حدود للأشياء "بأنه كالأمر المتعذر على البشر سواءً كان تحديدًا أو رسمًا، وأن المُقْدِم على هذا بجرأة وثقة لَحقيق أن يكون أُتى من جهة الجهلِ بالمواضع التى منها تفسد الرسوم والحدود"[٣٣]. لذلك يعترف ابن سينا بصعوبة الوقوف على الحدّ الحقيقى الدال على ماهية الشىء وكمال وجوده الذاتى[٣٤] ويذهب الغزالى إلى القول بـ"استعصاء الحدّ على القوة البشرية"[٣٥].

ونظرًا لصعوبة التعريف وأهميته فى الوقت نفسه اهتم العرب بإيضاح أهمية التعريفات أو الحدود، وكذلك إيضاح قوانينها، ومادة الحدّ وصورته، وكتبوا فى ترتيب طلب الحدّ بالسؤال، وفى أقسام ما

يطلق عليه اسم الحدّ، وفى طريق تحصيل الحدود، ومثارات الغلط فى الحدود، وفى استعصاء الحدّ، وفى الحدود المفصلة وذلك ما نجده بوضوح عند الغزالى(٣٦).

ويسير ابن رشد فى التيار العام العربى الممتد بجذوره إلى أرسطو، الذى يجعل التعريف يبحث فى الحدّ، والحدّ يعنى تحديد الصفات الدالة على الماهية، ولا يهدف الصفات أيًا كانت، ويتم عن طريق البدء بالأشياء المعروفة والمسلم بها من السامعين، ثم تخصيصها شيئًا فشيئًا، حتى نصل إلى حدّ مانع من أن يشترك شىء آخر فيه غير الشىء المحدود(٣٧)، وتلك طريقة سقراطية، صاغها أرسطو فى منطقه وكتب فيها مؤلفات؛ اهتم ابن رشد بتلخيصها وشرحها والدفاع عنها.

والتعريف عند ابن رشد –وجميع من سبقوه من الفلاسفة العرب الذين تابعوا أرسطو– يعنى أن يكون التعريف دالاً على ماهية الشىء. ويفرق بين الحدّ والرسم، فالحدّ يؤخذ من الجنس والفصل، مثال ذلك حدّ الإنسان أنه "حيوان ناطق"، ويؤخذ رسم الشىء من الجنس والخاصة كقولنا "الإنسان حيوان ضحّاك"(٣٨).

ولما كان البحث فى التعريف يقتضى البحث عن خواص الأشياء وأعراضها التابعة لجواهرها، لأن الحدود تهتم بالماهية، فكذلك تختلف طرق البحث فى الحدود بحسب طبيعة كل موجود، من هنا يؤكد ابن رشد أن تحديد الماهية لا يتم إلا بالبحث فى موجود موجود، لأن "لكل موجود طريقا تفضى بسالكها إلى معرفة جوهره"،

فليس البحث عن "جميع الأشياء هى سبيل واحدة" أى طريقة واحدة، فهناك طريقة البرهان، أو القسمة، أو التركيب، وغير ذلك من الطرق التى تُستنبط بها الحدود، لذلك كانت السبل التى تعرف بها جواهر الأشياء كثيرة، ومعرفة جوهر النفس "تكون أعوص وأصعب" من الموجودات الأخرى ويظهر فى الفحص عن معناها "حيرة كبيرة".

غير أنه فى التعريف- عند أرسطو وابن رشد- لابد من معرفة أمرين. الجوهر والأعراض الموجودة للجوهر، لذلك منذ البداية ينبغى الفحص فى الموجودات عن أن جنسًا من الأجناس العشرة التى حددها هى داخلة، أى هل "النفس" مثلاً داخلة فى جنس الجوهر، أو فى جنس الكم، أو الكيف، أو غير ذلك من الأجناس العشرة؟ وهل هى داخلة تحت ماهو بالقوة من هذه، أو تحت ما هو بالفعل، وذلك لأن كل واحد من الأجناس العشرة المذكورة يوجد بهذين النحوين أعنى بالقوة وبالفعل[٣٩].

وعلى ذلك يهتم ابن رشد بالتعريف الشيئ الذى يهدف تحديد كيف يتركب "الشىء"، أى يهدف تحديد طبائع الأشياء والعناصر الأساسية الجوهرية التى تتألف منها، عن طريق وصف الجوهر الذى هو ماهية الشىء وكيانه، وتلك الماهية تتألف عنده -كما عند أرسطو- من الجنس والفصل، وهى متساوية فى نطاقها مع الموضوع الذى نعرفه، أى أن التعريف ينطبق على كل فرد من أفراد الموضوع، ولا ينطبق على غير هؤلاء الأفراد، ولذا يقال فى وصفه أنه جامع مانع، أى يجمع كل أفراد الموضوع، ويمنع أى فرد آخر من أى نوع آخر[٤٠].

ويخطىء من يظن أن ابن رشد لم يهتم بالتعريف اللفظى أو الاسمى الذى يهدف إلى تحديد الطريقة التى تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة، بل لقد اهتم ابن رشد بتحديد معانى الألفاظ وتأثيرها على تشكيل الفكر، وما يؤدى إليه استعمال اللغة، أو سوء استعمالها من نتائج تتصل بصواب التفكير أو خطئه على نحو ما سنبين فى نظرية المعنى. لذلك نجد عن ابن رشد نوعين من التعريف: التعريف الشيء، والتعريف اللفظى.

وإذا كانت بعض المناهج الحديثة والمعاصرة- خاصة منهج الفلاسفة التحليليين والوضعيين المنطقيين- قد جعلت المنطق صميم الفلسفة[٤١]، واهتموا بموضوع التعريف باعتباره من "أخطر ما يتناوله المنطقي"[٤٢] وقصروا اهتمامهم على التعريف الاسمى فحسب، فى الواقع إن هذا الاهتمام ليس جديداً، بل قد تكون طريقة التناول هى الجديدة. لكن الهدف قد عرفه الأسلاف حين ميّزوا بين الاسم، والحدّ، والرسم فى تفهم الأشياء، وقسموا تصور الشيء إلى تصور له بمعرفة ذاتياته المفصلة، وتصور له بمعرفة أعراضه، وتصور له بمعنى ما يطلق عليه من اسم[٤٣]، وعليه فقد عرفوا ما يسمى بالنعريف الشيتى، والتعريف الاسمى. أو التعريف الماهوى، والتعريف اللفظى.

ولقد اهتم ابن رشد اهتماما شديدا بالنوعين بخاصة أن نظرية التعريف ترتبط بالبرهان واليقين، وهو شيء كان دائم التأكيد عليه بدءا من أول كتاب من كتب المنطق وهو "المقولات"، وخاصة مقولة

الجوهر التى تحدد الماهية، ولما كان العلم هو علم بالماهيات: فإن "التعريف يدل على الماهية، والبرهان يفترض الماهية"(٤٤).

لذلك لا يمكن عند ابن رشد –كما عند آرسطو والعرب من قبله– آن نفهم التعريف بمعزل عن رؤيته للجوهر الثابت باعتباره ماهية، وحاملاً للأعراض فى الوقت نفسه. ولا يمكن آن نفهمه بمعزل عن مفهوم "القوة والفعل"، أو الهيولى والصورة المتلازمتين. على سبيل المثال تعريف النفس بأنها "استكمال آول لجسم طبيعى آلى"(*) يتأسس على كون النفس صورة للجسد، وأن النفس هى التى حولت الجسد الطبيعى الآلى من القوة إلى الفعل، فكانت النفس بذلك هى الجوهر أى الصورة التى أعطت للجسم الكمال، أى الحياة، وكانت الأجسام الطبيعية قابلة للحياة وهى الآلية(٤٥).

وبذلك يكون ابن رشد قد عبر فى تعريفه عن افتراضاته الأولى المسبقة وتصوراته للوجود، ونسق مقولاته فى آن واحد.

٤– نظرية المعنى:

بات من المسلم به –فيما آرى– أنه لا يمكن الحديث عن منهج البحث الفلسفى عند فيلسوف ما بمعزل عن الوقوف عند "نظرية المعنى" فتاريخ الفلسفة هو بحق تاريخ لنظرية المعنى التى تختلف من فيلسوف لآخر(٤٦). وترتبط نظرية المعنى بالتعريف الاسمى، أى بالإبداع اللغوى للأسماء التى يستخدمها الفيلسوف: أى بإبداعه الدلالى للمفاهيم، والأقوال التى يأتى بها لتعبر عن فهمه للموجودات.

وكأنه يقوم بعملية تعبئة الموجود في مفاهيم مجردة تعبر عن وعيه الذاتى بالوجود، وعن تمثله لنظام الموجودات فى دلالات وماهيات ومفاهيم ومصطلحات تُخضِع الموجود لمقتضيات العقل. لذلك فى نظرية المعنى ينبغى أن نبحث عن العلاقة بين الموجود واللغة والفكر، هل هى علاقة تداخل، أم تطابق، أم انفصال؟ هل نظام الأفكار عند الفيلسوف يتجانس مع منطق اللغة الذى يتجانس بدوره مع نظام الأشياء، أم أن الأمر غير ذلك؟.

وإذا كانت اللغة قد "أصبحت موضوعًا للبحث والدرس فى الأدبيات الفلسفية المعاصرة بوصفها هدفًا فى حدّ ذاته، ووسيلة لفض المشكلات الفلسفية"[٤٧] فى آن معاً: فإننا نؤكد أن ابن رشد قد أكد على هذا المعنى تأكيداً واضحا حتى انحصرت بالفعل انتقاداته للمتكلمين والفلاسفة العرب وغيرهم ممن اختلف معهم فى طريقة استخدامهم للغة، ولما أراد حسم الخلاف بينه وبينهم لجأ إلى الدلالة اللغوية واستخداماتها، تأكيداً منه لقيمة اللغة كأداة تُحقق هدفاً مهماً وهو حسم المسائل الفلسفية، أو بالأحرى حسم المشكلات الفلسفية وهذا شيء قد أكده الفلاسفة التحليليون فى القرن العشرين[٤٨]، ليتأكد لنا أن الاهتمام بالدلالة اللغوية، لم يكن شيئا جديداً كل الجدة، فقد اهتم به السوفسطائيون وأفلاطون وأرسطو، وتابعهم المفكرون العرب، لذلك تنبه ابن رشد إلى أهمية ما يسمى الآن بـ"علم المعانى" Semantics، متأثرًا بأرسطو الذى اهتم بمعانى الألفاظ من حيث الاشتراك فى المعنى، والتواطؤ (أى الانطباق الواحد

للفظ على المعنى) والترادف، والتشكيك وأفرد لهذا الأمر مقالة حرف الدال (المقالة الخامسة) فى تفسير ما بعد الطبيعة[٤٩] لتدل على الطابع الدلالى التناسبى للألفاظ المستخدمة فى الفلسفة الأولى، والتى اعتبر البحث فيها هو موضوع الفلسفة الأولى لذلك اعتبر معرفة دلالة الألفاظ فى اللغة الفلسفية بمنزلة "موضوع الصناعة من الصناعة"[٥٠]، وتتأكد أهمية هذا الموضوع الخاص بعلم المعانى حين جعله ابن رشد "يتقدم النظر فيه على جميع المطالب"[٥١] الخاصة بعلم ما بعد الطبيعة، وهو ما يظهر بوضوح فى جوامع ما بعد الطبيعة، حين جعل المقالة الأولى لهذه الجوامع هى نفسها مقالة الدال (الخامسة) من تفسير ما بعد الطبيعة، والتى تهتم بالمصطلحات، وشرح ما تدل عليه الأسماء المستعملة فى هذا العلم[٥٢]. وهذا إن دلّ على شيء فهو يدل على أهمية علم المعانى، وأهمية الوقوف على الخطاب الدلالى، وما ينتج عنه من تأثير مهم فى تشكيل الفكر، ومن نتائج خطيرة تتصل بصواب الفكر أو خطئه، وهو ما ظهر بوضوح من خلال الموقف النقدى لابن رشد تجاه ابن سينا[٥٣] والغزالى خاصة ما يتعلق بالناحية الدلالية لألفاظ اللغة المستخدمة فى الإلهيات.

وفيما أرى أن وضع مقالة "الدال" (الخامسة فى تفسير ما بعد الطبيعة) كمقالة أولى فى "تلخيص ما بعد الطبيعة" يُعدّ لفتة قوية من ابن رشد لتوجيه الأنظار إلى "نظرية فى المعنى": تؤكد أن المهمة الأولى للفيلسوف هى البحث فى معنى "المعنى"، أو فى

المهمة الدلالية للألفاظ على معانيها المتعددة بحسب طبيعة الموجودات. وهي في الوقت نفسه لفتة قوية تؤكد أنه لابد من التأسيس الدلالي للمعنى كمدخل رئيسي ومهم لحل إشكالات الفهم الفلسفي لقضايا "ما بعد الطبيعة" أو "الإلهيات"، وتأكيداً على أن تكون الفلسفة -إلى جانب مهامها الأخرى- هي علم المعنى، أو هي طريقة أو منهج نسعى به لفهم الموجودات، لذلك يصرح بقوله: "إن أول ما يشرع فيه من كان مزمعا على برهان مطلوب من المطالب هو أن يشرح الاسم المقول على ذلك المطلوب إذا كان يدل على معان كثيرة"(٥٤).

وتأكيداً لأهمية المصطلحات المستعملة في الفلسفة، وتعدد معانيها: يبدأ ابن رشد بتقسيم هذه المصطلحات في تلخيص ما بعد الطبيعة، ليوضح كما يقول: "على كم وجه تقال الأسماء الدالة على موضوعات هذا العلم (مابعد الطبيعة) وأجزاء موضوعاته، لتكون عندنا عتيدة عند الفحص عن شيء شيء مما يُطلب فيه"(٥٥).

ولما كانت الأسماء ودلالاتها موضوعًا خاصًا للفلسفة الأولى، كانت المهمة الأولى للفيلسوف هي ضبط معاني الأسماء، و يتجلى معنى "المعنى" عند ابن رشد في ذلك النسق الذي يربط بين عناصره المتعددة، فتتجلى الوحدة ذات القطبين الرابطة بين الجنس والفصل على مستوى الحدّ، وبين المادة والصورة على مستوى الماهية، فيجعل ابن رشد العلم هو علم بالحدّ والماهية، ولا معنى للماهية إلا أن تكون مطابقة للموجود الذي هي ماهية له.

لذلك يفرق ابن رشد بين وجود ذوات خارج النفس، وبين ما تدل عليه تلك الذوات من تصورات، لذلك يحصر اسم الموجود فى معنيين هما: الموجود الصادق "وهو الذى فى الذهن على ماهو عليه خارج الذهن"(٥٦) والموجود الذى يقال أيضا "على ماهية كل ما له ماهية وذات خارج النفس، سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور"(٥٧). من هنا كان تأكيده على أهمية المشار إليه(٥٨)، وأهمية تطابق الكلام للموجود، فنراه يقول: "إن طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود، أو غير مطابق، يقضى به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة"(٥٩).

ولهذا يأخذ على أفلاطون قوله بالمُثل، حيث "لايكون هنالك معنى عام إلا اللفظ فقط"(٦٠)، كما يشير أيضا إلى اللبس والغموض الناتج عن عدم التمييز "بين الوجود الذهنى والوجود الذى خارج الذهن"(٦١).

فيتساءل ابن رشد: هل ماهيات الأشياء ومعقولاتها الكلية هى الأشياء المفردة بأعيانها على جهة ما نقول إن خيال الشىء هو الشىء بعينه، وإن صورة الشىء المحسوسة هى المحسوس فى المعنى، أم هى غيرها بوجه ما، على أن لها وجوداً خارج النفس؟ يجيب ابن رشد عن هذا التساؤل بقوله: أما المحمولات التى هى ماهية الشئ، أعنى التى تفهم جوهر الشىء المفرد، فإنها الشىء المفرد بعينه ... أما المحمولات التى بالعرض فليست هى الشىء بعينه(٦٢) ، فالمعنى يتحقق إذن حين تتطابق الماهية مع الموجود

العينى، لأنه لا معنى للماهية إلا أن تكون مطابقة للموجود الذى هى ماهية له، لأنه كما يؤكد ابن رشد: "لو لم تكن كليات الشىء الذاتية هى الشىء المفرد بعينه، لما كانت ماهية الشىء هى الشىء، فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلا هى الحيوان المشار إليه، وكانت ترتفع المعرفة، حتى لا يكون ها هنا معقولاً أصلاً لشىء من الأشياء"(٦٣) .

لذلك يأخذ ابن رشد على هؤلاء الذين يعتبرون الكليات جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة، لأن قولهم هذا يؤدى إلى أن تكون هذه الكليات "غير الأشياء المفردة بوجه ما"(٦٤) كما يؤدى أيضا أن تكون الكليات هى معقولات الأشياء المفردة، كما أنها ستكون محتاجة أيضا فى أن تعقل إلى كليات أخر موجودة خارج النفس ويستمر الأمر إلى غير نهاية(٦٥).

وإذا كانت نظرية المعنى عند الوضعيين المنطقيين تجعل الوقائع الجزئية الخارجية هى وحدها المرجع الذى يرتد إليه المفكر فى تحقيق أفكاره وأفكار الآخرين(٦٦): فإن هذا المعنى يتحقق عند ابن رشد حين يميز بين "الألفاظ" من جهة، و"المعانى المعقولة" من جهة ثانية، و"الأشياء" من جهة ثالثة. ويرى أن الشىء لا يتصف بصدق أو بكذب: إنما المعانى المعقولة، أو المفاهيم هى التى يمكن أن تتصف بصدق أو بكذب(٦٧).

وكذلك الألفاظ أو المفاهيم "متى أخذت مفردة، فإنه ليس تدل على صدق، ولا كذب"(٦٨) إنما يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب فى حالة تركيبها فى جملة ذات معنى، ويعبر ابن رشد عن ذلك المعنى

بقوله: "والاسم والكلمة يُشبهان المعانى المفردة التى لا تصدق، ولا تكذب، وهى التى تؤخذ من غير تركيب ولا تفصيل، مثال ذلك قولنا: إنسان، وبياض، فإنه متى لم يقترن به: يوجد، أو ليس يوجد، فليس هو بعد لا صادقا، ولا كاذبا، بل إنما يدل على الشىء المشار إليه من غير أن يتصف ذلك الشىء بصدق، ولا كذب"(٦٩). وفى النصّ تأكيد على ضرورة أن يدل الاسم على شىء مشار إليه. لذلك يرى أن "قولنا: عنز أيل، وعنقاء مُغرِب، ليس يتصف بصدق، ولا كذب، مالم يقرن بذلك قولنا: يوجد، أو ليس يوجد، إما مطلقًا، وإما فى زمان، فنقول عنز أيل موجود، عنز أيل غير موجود، عنز أيل يوجد أو لا يوجد"(٧٠).

وهذا يُعدّ دليلاً قويًا على أن هذه النظرة تؤكد على أن يكون الكلام عن أشياء توجد فى دنيا الواقع، ولا ينبغى القول بأن "المتكلم يتوهم ما شاء من كائنات ثم يتحدث عنها بما يشاء"(٧١)، كما تصور المدافعون عن نظرية المعنى عند الوضعيين المناطقة فى مقابل ما ذهب إليه أرسطو وأتباعه.

ومما يؤكد ارتباط معانى الكلمات بالوقائع، هو ما يؤكده ابن رشد من أن الكلمة "هى التى تسمى عند العرب الفعل، هى لفظ دال على معنى، وعلى زمان ذلك المعنى المحصل"(٧٢). وبالطبع فإن الفعل يرتبط بالفاعل، وبالمفعول الذى يحدث فى الزمان الذى حدث فيه الفعل...إلخ وهى كلها أمور تؤكد وقوع الفعل فى الواقع الخارجى من قبل فاعل وفى زمان معين. صحيح أن نظرية المعنى ارتبطت

بنطاق مفهوم الموضوع والمحمول؛ وهما يمثلان القضية في المنطق الحملي الأرسطي، إلا أن هذا لا يعني أن هذا النطاق ينحصر فحسب في الأسماء أو الكلمات الخالية من المعنى.

لذلك يفرق ابن رشد بين "الكلمة" و"الاسم". فالكلمة لفظة تدل على زمان وتدل على معنى يحمل على غيره. أي "تدل على المعنى المحمول وعلى ارتباط المحمول بالموضوع، وذلك حين تكون خبراً بنفسها، مثل قولك: زيد يصح، زيد يمشي"(٧٣)، أما الاسم مثل: "صحة" من يصح، أو "مشي" من يمشي؛ لا تدل على زمان، وبذلك فإن الفيصل بين الكلمة والاسم هو أن الكلمة "منها محصلة، ومنها غير محصلة، والمحصلة هي التي تدل على المعنى الذي يدل عليه الاسم المحصل وعلى زمان ذلك المعنى"(٧٤).

ولما كانت المخاطبة لا تتم إلا بالفاظ، فإن ابن رشد يميز بين الألفاظ ومعانيها، إذ أن الأقيسة الفاسدة أيَ التبكيتات السوفسطائيّة التي تقع نتيجة الخلط بين الألفاظ ومعانيها، فقد يتوهم الإنسان صفة معينة ليست هي موجودة، إنما وقع الوهم بها نتيجة سوء فهم العلاقة بين الألفاظ ومعانيها. فلا يمكن أن تكون الألفاظ "مساوية للمعاني ومتعددة بتعددها، إذ كانت المعاني تكاد أن تكون غير متناهية، والألفاظ متناهية"(٧٥)، فلو جعلنا الألفاظ متعددة بتعدد المعاني، لكان هذا عسيراً عند النطق بها أو الحفظ لها، فضلا عن عدم إمكان ذلك، "لذلك اضطر الواضع أن يضع الكلمة الواحدة دالة على معان كثيرة"(٧٦)، لذلك ينبغي التمييز بين الألفاظ ودلالتها على

معانيها المتعددة، ومعرفة طبيعتها عند النطق بالكلام وعند الاستماع إلى الكلام، لأن "عمل الحكيم بالحقيقة هو أن يكون إذا قال، قال صوابًا، وإذا سمع كلام غيره ميّز الكذب منه من الصواب. وهاتان الخصلتان الموجودتان فى الحكيم إحداهما هى فيما يقوله، والأخرى فيما يسمعه"(٧٧).

ويميز ابن رشد بين الشخص المشار إليه وماهيته، فيقول: إن "الشخص المشار إليه شيء وماهيته شيء آخر، مثال ذلك أن الماء المشار إليه هو شيء وماهيته هى شيء غير الماء المشار إليه"(٧٨). ولقد كان الوضعيون المنطقيون يؤكدون تأكيداً شديداً على هذا الأمر، أى على ضرورة التمييز بين الشيء وبين الاسم الذى نسمى به الشيء.

كما يؤكد ابن رشد على ضرورة أن يكون "الاسم دليلا على شيء"(٧٩) وما يؤكد هذا أنه من الأمور التى يعترف به الإنسان" أن قول القائل، أى تلفظه بالأسماء دليل على ما فى نفسه، وما عند الذى يخاطبه على ما فى نفسه أيضاً، إن كان المتكلم يقول شيئا مفهوماً"(٨٠) فالفهم الحاصل بين القائل والسامع دليل على أن ما يدل عليه اللفظ مفهوم للطرفين، وما دام اللفظ مفهوما فهذا يعنى أنه يدل على شيء موجود. لكن ابن رشد يفرق بين العلم بالشيء، والشيء نفسه فيرى أن "النوع سبب العلم بالأشخاص، لا سبب الأشخاص"(٨١)، أى أن الكلى ليس سببا فى وجود جزئيات الأشياء المحسوسة، بل الصورة الجزئية والمادة الجزئية هما السببان فقط فى

وجود الجوهر المشار إليه[٨٢]، أما الكليات فهى أمور غير موجودة خارج النفس، وإنما هى أمور تجتمع فى الذهن من الجزئيات[٨٣].

كما يؤكد على ضرورة تحديد المعانى، وعلى أن تكون "واضحة بيّنة ظاهرة فى الحدود"[٨٤] وهذا الوضوح والظهور لا يكون إلا إذا تمّ تحديد الأشياء العامة اعتماداً على الأشياء الخاصة التى يظهر فيها وضوح المعنى أكثر من غيرها، ويعطى مثالاً على ذلك بقوله: "إذا أردنا أن نحدد طبيعة اللون جعلنا مبدأ النظر فى ذلك من المعنى الموجود فى لون لون، لا من اللون العام الذى هو جنس لجميع الألوان. وكذلك إذا أردنا أن نحدّ أمر الصوت؛ جعلنا النظر من الأصوات النوعية لا من الصوت العام، فإن بهذا الفعل يقع الاحتراس من الاسم المشترك"[٨٥]. لكن هل بالفعل استطاع ابن رشد فى منهجه الاحتراس من الاسم المشترك، الذى لا يكون له حدّ واحد، أى ليس له طبيعة واحدة؟ إن ما يعنينا هنا فى نظرية المعنى تأكيده على أن "نتوصل إلى تحديد الأعم من تحديد الأخص، إذ كان الأخص أعرف عند الحس"[٨٦].

كما يؤكد ابن رشد أيضا على مبدأ التطابق، أى تطابق المعانى المعقولة والألفاظ على الأشياء الموجودة خارج الذهن. ومن ثم يمكن أن تتصف هذه المعانى بالصدق أو بالكذب.. فالمعانى المعقولة (الفكر)، والألفاظ الدالة عليها (اللغة) متى رُكّب بعضها إلى بعض، وفُصِّل بعضها عن بعض، هى التى يلحقها الصدق والكذب (منطق)[٨٧]، وعلى ذلك يتم الجمع بين اللغة والفكر والواقع عند ابن

رشد، الذى يرى أن طبيعة اللغة والمنطق تابعة لطبيعة الوجود، وكل شىء "يكون إما موجوداً، وإما غير موجود"(٨٨) وطبيعة الموجود تابعة للقول"(٨٩) ... فإذا قلنا عن الشىء "إنه غير أبيض وكان صادقا، فواجب أن يكون خارج النفس غير أبيض؛ وإن كان كاذبا فواجب أن يكون خارج النفس أبيض"(٩٠).

ولكن كيف سيحلّ ابن رشد إشكاليات الألوهية بهذا المعنى؟ لن يتم لنا هذا إلا إذا أدركنا دلالات الألفاظ على معانيها، واختلاف هذه الدلالات بحسب أنواع الألفاظ، المتواطئة (التى ينطبق فيها اللفظ على المعنى) والمشتركة، والمشتقة والمناسبة، وأنواعها، وأجناسها، وما يتميز به كل لفظ من جهة الدلالة على المعنى، والأحوال التى تلحقها من المعنى والاستقامة ...إلخ(٩١) والغلط الذى يقع فى صورة القياس البرهانى "من قبل اشتراك الاسم الواقع فى الحدّ الأوسط"(٩٢) إلى آخر ما يؤكده ابن رشد فى كتبه وتلخيصاته المنطقية وغيرها.

وما يؤكده فى "تهافت التهافت" حين كان هجومه على الغزالى قد تأسس على اعتبار أن الغزالى قد أخطأ فى فهم مشكلات الدلالة اللغوية للألفاظ التى لم تفرق بين دلالة الألفاظ على معانيها حين نستخدمها فى الشاهد، وحين نستخدمها لتدل على ماهو غير مشاهد (غيبى)، فى مجال الإلهيات على وجه الخصوص، وهنا نفهم أن ابن رشد يؤكد أن البرهان فى منهج البحث -كما هو فى المذهب أيضا- رهين بالمفاهيم اللغوية، ودلالات الألفاظ، أى معانيها التى يستخدمها كل فيلسوف داخل نطاق نسقه الخاص.

٥ – تصنيف العلوم: Classification of Science

يُعّد تصنيف العلوم من المسائل الضرورية والمهمة فى البحث المنهجى، وفى التفكير العلمى و الفلسفى على السواء: ذلك لأن الغاية من تصنيف العلوم هى بيان حدودها والعلاقات القائمة بينها، لمعرفة مدى التداخل أو التباين، أو التطابق على مستوى أجناس هذه العلوم، وكذلك علاقة بعضها ببعض على مستوى الجنس الواحدً أعنى أجزاء العلم الواحد.

وينبغى التفرقة بين وضع إحصاء للعلوم المعروفة في عصر ما، وبين وضع تصنيف أو تقسيم للعلوم يضعه فيلسوف ما بغية إظهار الحدود والعلاقات بين العلوم. إذ لا شك أن التصنيف الذى يضعه فيلسوف ما يراعى فيه ترتيبا محدداً، إنما هو يعبر فى النهاية عن مذهب هذا الفيلسوف ومنهجه فى آن معًا. فليس تصنيف أفلاطون الذى يقدم الرياضيات فى التعلم، كمذهب أرسطو الذى يقدم المنطق باعتباره آلة أو مدخلاً لكل العلوم. لذلك يقول كارلونالينو: "إن مسألة تعريف علم وتحديد موضوعه وارتباطه بسائر العلوم، مسألة مهمة جداً لما تؤثر أحياناً في نمو ذلك العلم من التأثير العظيم"(٩٣).

ودارس الفلسفة (وبخاصة المنطق) يدرك تماماً أن المنطق الرياضى هو نتيجة لدراسات عميقة وجادة لعلاقة المنطق بالرياضيات، ومدى الارتباط الوثيق بينهما حتى بدا عند بعض الفلاسفة كأنهما شيء واحد وهو ما ذهب إليه "برتراندرسل"(٩٤).

ولم تقتصر العلاقة بين العلوم على علاقة المنطق بالرياضيات فحسب،

بل بغيرها من العلوم الأخرى كعلم النفس، وعلوم اللغة، وعلم الاجتماع...إلخ[٩٥].

ومما لاشك فيه أن الاهتمام بتصنيف العلوم، وإبراز ما بينها من علاقات يؤدى إلى تطور العلوم من جهة، ومن جهة أخرى ينبه على نقاط التخلف فى أحد العلوم، أو فى مجموعة منها، مما يدفع إلى إقامة التوازن المعقول في الحركة العلمية[٩٦]، الأمر الذى يؤدى أيضا إلى تطور بعض العلوم. وهذا الأمر قد تنبه إليه اليونانيون[٩٧] كما تنبه إليه أيضا الفلاسفة العرب، والمتكلمون الذين تأثروا بالتصنيف الأرسطى للعلوم، وأضافوا إليه العلوم الدينية، فجعلوا مجموعة العلوم الدينية وعلوم اللغة تسير جنباً إلى جنب مع مجموعة العلوم النظرية[٩٨].

ومن المعروف أن تصنيف أرسطو للعلوم كان هو المصدر الرئيسى للفكر العربى فى العصر الوسيط، فقد قسم أرسطو الفلسفة قسمين كبيرين هما: العلوم النظرية والعلوم العملية.

أما العلوم النظرية فهى من شأن العقل، والعملية من شأن الإرادة: فالأولى تسعى إلى المعرفة لذاتها، والثانية تهدف الوصول إلى غايات عملية سلوكية من وراء هذه المعرفة. ويعود أرسطو فيقسم العلوم النظرية إلى: الطبيعيات والرياضيات، والإلهيات، وذلك بحسب موضوع كل علم، فالعلم الطبيعى يدرس المحسوس المتحرك، والعلم الرياضى يدرس مالا يتحرك، لكنه يتحقق فى أشياء حسية، أما العلم الذى يبحث فى اللامتحرك، اللامادى، الموجود من حيث هو وجود

فحسب: هو علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أو الإلهيات التي تبحث في الماهيات الروحية الثابتة.

أما العلوم العملية يقسمها إلى ثلاثة هي: الأخلاق، موضوعها الفعل الإنساني بالنسبة للفرد، وتدبير المنزل وموضوعه الفعل الإنساني في الأسرة، والسياسة وموضوعها الفعل الإنساني داخل الجماعة أو الدولة.

أما المنطق لم يدخل ضمن هذا التصنيف، فقد اعتبره أرسطو آلة العلوم (أو أرجانونا Organon)، حيث جعله مدخلاً للعلوم، لأن موضوعه صورة الفكر بصفة عامة، لا مادته، لهذا كان المنطق عنده أقرب إلى الفن باعتباره صناعة التفكير الدقيق(٩٩).

ومما لا شك فيه أن مفكري العرب قد تأثروا بالتصنيف الأرسطي للعلوم، لكن لابد أن نضع في الاعتبار أيضا حجم الجهد الكبير الذي بذله العرب في مجال تصنيف العلوم، حين قدّموا أكثر من رؤية علمية ومنهجية، تعبر عن وجود مصادر عربية إسلامية، تقف جنبا إلى جنب مع تلك المصادر الخارجية الأخرى، لذلك يقول د. عاطف العراقي: "من الأخطاء الشائعة إرجاع تصنيفات المسلمين للعلوم إلى مصادر خارجية أجنبية فحسب، بل لابد وأن نضع في اعتبارنا وجود مصادر دينية إسلامية بارزة تقف جنبًا إلى جنب مع استفادتهم من المصادر اليونانية"(١٠٠).

وبالفعل حرص مفكرو العرب على الاهتمام بتصنيف العلوم، بل كتب بعضهم رسائل مستقلة في هذا الأمر، وبعضهم وضع تصنيفه

ضمن كتبه المؤلفة، ومن أقدم التصانيف العربية، تصنيف جابر بن حيان ١٦٠هـ الوارد فى كتابى "الحدود"، و"إخراج ما فى القوة إلى الفعل" ضمن رسائل جابر بن حيان التى نشرها بول كراوس(١٠١).

وهناك أيضا تصنيف الكندى (ت ٢٦٠هـ-٨٧٣م) لعلوم عصره الذى يخالف التصنيف الأرسطى(١٠٢): من حيث يقدم فيه الكندى العلم الرياضى كمقدمة ضرورية ومدخل لتحصيل الفلسفة قبل تعلم كتب أرسطو على ترتيبها، وهى المنطق والطبيعيات، وعلم النفس، وما بعد الطبيعيات، والأخلاق والسياسة. فهو يجعل تعلم هذه العلوم بعد تعلم الرياضيات، كما أننا نجد أنه فصل علم النفس عن الطبيعيات، كما أضاف إلى تصنيفه العلوم الدينية(١٠٣).

واستمر الإنجاز العربى فى مجال تصنيف العلوم مع الفارأبى(١٠٤) (ت٣٣٩هـ)، وإخوان الصفا(١٠٥)، والخوارزمى الكاتب(١٠٦) (ت٣٨٧هـ/٩٩٧م)، وابن سينا(١٠٧) (ت٤٢٨هـ/١٠٣٧م)، والغزالى(١٠٨) (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) وتواصل الجهد العربى مع ابن رشد (ت٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) وابن خلدون(١٠٩) (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، وتصنيف طاش كبرى زادة (٩٦٨هـ/١٥٦٠م)، وهو التصنيف الذى اعتبره بعض الباحثين أكمل التصنيفات(١١٠) العربية كما جاء فى كتابه "مفتاح السعادة ومصباح السيادة"؛ حيث جعل التصنيف علماً مستقلاً، عرّفه طاش كبرى زادة بأنه: "علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها: ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم، ويمكن التدرج فيه من الأخص إلى الأعم كذلك"(١١١).

ومن التصنيفات العربية التى تُعدّ غاية فى الدقة والشمول والإحاطة، تصنيف التهانوى (محمد على الفاروقى، المتوفى فى القرن الثانى عشر الهجرى)، فى كتابه المشهور: كشاف اصطلاحات الفنون(١١٢).

وما يهمنا فى موضوعنا هو تصنيف العلوم عند ابن رشد.

من الملاحظ أن ابن رشد لم يكتب رسالة مستقلة فى تصنيف العلوم كما فعل أسلافه العرب الذين أشرنا إليهم، غير أنه اهتم بهذا الموضوع فى جوامعه، وتلخيصاته، وشروحه لكتب أرسطو، ربما لأنه كان يسير على خطى أرسطو، لذلك جاء اهتمامه بتصنيف العلم فى جوامع ما بعد الطبيعة(١١٣)، وفى شرح البرهان وتلخيصه(١١٤)، وفى بعض مقالات تفسير ما بعد الطبيعة، مثل مقالة الجيم(١١٥)، والهاء(١١٦)، واللام(١١٧)، كما يتناول أيضا هذه المسألة فى مختصر السياسة لأفلاطون(١١٨).

وفى تصنيف ابن رشد يقسم العلوم الفلسفية إلى ثلاثة أقسام هى(١١٩): علوم نظرية: غايتها العلم والمعرفة فقط، وعلوم عملية: غايتها العمل، وعلوم منطقية تكون بمثابة آلة أو قانون تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ والزلل. ومن الناحية المنطقية يقسم الصنائع النظرية صنفين: كلية وجزئية، الكلية تنظر فى الموجود بإطلاق، وفى اللواحق الذاتية له: وهذه ثلاثة أصناف: صناعة الجدل، وصناعة السفسطة؛ وعلم ما بعد الطبيعة، أما العلوم الجزئية فهى التى تنظر فى الموجود بحال ما، وهى علمان: العلم الطبيعى الذى ينظر فى

الموجود المتغير، وعلم التعاليم الذى ينظر في الكمية مجردة من الهيولى[١٢٠].

ويشير ابن رشد إلي أنْ أسباب انقسام العلوم النظرية ثلاثة أقسام يعود إلى طبيعة الموجودات التي تنقسم إلى أنحاء ثلاثة، موجودات قوامها هيولى تكون من اختصاص العلم الطبيعي، موجودات لا تظهر فى حدودها الهيولى، وإن كانت موجودة فى هيولى (التعاليم)، موجودات موجودة وجوداً مطلقا، فيكون النظر فيها لصناعة عامة تنظر فى الوجود مطلقاً[١٢١]. وهى الفلسفة الأولى أو العلم الأول الذى ينظر فى الأشياء المفارقة، والمتقدمة فى الوجود على الأشياء غير المفارقة. لذلك يقسم ابن رشد أنواع الفلسفة النظرية ثلاثة أقسام هى: علم الآشياء التعاليمية، وعلم الأشياء الطبيعية، وعلم الأشياء الإلهية[١٢٢] وتتميز الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة أو علم الإلهيات بأنه:

١ – أعم العلوم، لأنه يبحث فى أعم العلل، إذ العلل والمبادئ الأولى شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى.

٢ – أكثر العلوم يقينية؛ لأنه يبحث عن المبادئ الأولى، والمبادئ الأولى أعلى الأشياء درجة فى اليقين.

٣ – أنفع العلوم لأنه يعطينا علماً عن العلل الأولى، والعلم بالعلل الأولى أكثر العلوم تجريداً، لأنه يبحث فى أكثر الأشياء بعداً عن الواقع، ومن هنا أيضا كان أصعبها.

٤ – أشرف العلوم، لأن موضوعه الأصلى أو النهائى هو أشرف الموضوعات، إذ هو الله.

فلهذه الأسباب كلها كان هذا العلم أوّل العلوم وأقومها. ولما كان يبحث أيضا في الله بحسبان أن الحركة تُردّ إليه، وأن كل شيء في الوجود مردّه إليه، سُمي أيضا باسم الإلهيات(١٢٣)، وعليه تكون الإلهيات جزءاً من علم ما بعد الطبيعة.

وينحصر غرض علم ما بعد الطبيعة في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ينظر في الأمور المحسوسة بما هي موجودة، وفي جميع أجناسها التي هي المقولات العشر، وفي جميع اللواحق التي تلحقها.

القسم الثاني: ينظر في مبادئ الجوهر، وهي الأمور المفارقة، ويعرف أي وجود وجودها، ونسبتها إلى مبدئها الأوّل الذي هو الله تبارك وتعالى. ويعرف الصفات والأفعال التي تخصّه، ويبين أيضاً نسبة سائر الموجودات إليه، وأنه الكمال الأقصى، والصورة الأولى، والفاعل الأول، إلى غير ذلك من الأمور التي تخص واحداً واحداً من الأمور المفارقة، وتعم أكثر من واحد منها.

والقسم الثالث: ينظر فيه في موضوعات العلوم الجزئية، ويزيل الأغاليط الواقعة فيها لمن سلف من القدماء، وذلك في صناعة المنطق، وفي الصناعتين الجزئيتين أعني العلم الطبيعي والتعاليمي، وإنما كان ذلك لأنه ليس من شأن العلوم الجزئية أن تصحح مبادئ علمها، ولا إن تزيل الغلط الواقع فيها- على ما تبين في كتاب البرهان- وإنما ذلك يكون مهمة صناعة عامة هي الفلسفة الأولى، أو صناعة الجدل، إلا أن صناعة الجدل تبطل الأغاليط بأقاويل مشهورة،

والفلسفة الأولى تستخدم الأقاويل الصادقة، وإن كان يلحقها أن تكون مشهورة.

لهذا كان من الضرورى لعلم ما بعد الطبيعة تصحيح مبادئ العلوم الجزئية[(١٢٤)] ويظهر لنا من مهام علم ما بعد الطبيعة - بوصفه علماً كلياً- مدى التداخل بينه وبين العلوم الجزئية الآخرى (الطبيعية والتعاليمية)، من حيث الموضوع. ومدى التباين والاختلاف من حيث المنهج، أو من حيث جهة النظر، حيث ينظر العلم الكلى إلى الموجود بالذات، وتنظر العلوم الجزئية إليه بالعرض، فضلاً عن أن العلوم الجزئية ليس من شأنها تصحيح مبادئها، وإنما ذلك من مهام العلم الكلى الذى يصحح هذه المبادئ، ويبرهن عليها لأنه علم لا يتقيد بالجزئيات، بل ينظر إلي الوجود بشكل مطلق، لذلك كانت الفلسفة الأولى "موضوعها الوجود المطلق"[(١٢٥)]، وغرضها "النظر فى الموجود بما هو موجود، وفى جميع أنواعه، إلى أن ينتهى إلى موضوعات الصنائع الجزئية، وفى اللواحق الذاتية له، وترقية ذلك إلى أسبابه الأولى، وهى الأمور المفارقة"[(١٢٦)].

وفيما يتعلق بمسألة الترتيب في التعلم: فقد كان ابن رشد واضحاً بالنسبة لعلوم المنطق، واستقلالها عن علم ما بعد الطبيعة أو عن العلوم الأخرى، وذلك لأنه جعل المنطق هو الذى يقدم منهج البحث لكل فروع العلم والمعرفة من خارج هذه العلوم نفسها، وذلك لأنه آلة (أو أورجانون) أو مدخلاً لها، أو على حد تعبيره "آلات وسبارات وقوانين تسدد الذهن وتحذّره من الغلط"[(١٢٧)] ، لذلك

اعتبر ابن رشد أن علوم المنطق "تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل"(١٢٨). وبدون هذه الآلات لا نستطيع النظر في الموجودات.

وابن رشد في معرض معارضته لأفلاطون -حين قدم الأخير الرياضيات في التعلم- يؤكد على ضرورة البدء في التعلم بصناعة المنطق، ثم الانتقال إلى علم الرياضيات على الترتيب الداخلي: علم العدد، ثم علم الهندسة، فعلم الهيئة، فالموسيقى، ثم علم المناظر، فعلم الأوزان، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثم إلى علم ما بعد الطبيعة(١٢٩). لكن تظل العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي غير واضحة تماما عند ابن رشد، هل هي علاقة صاعدة من الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي؟ أم هي نازلة من الإلهي إلى الطبيعي؟ في الواقع أنها صاعدة ونازلة في آن معاً.

بالنسبة لحركة الصعود من الطبيعي إلى ما بعد الطبيعي يؤكد ابن رشد أن علم ما بعد الطبيعة كأنه جاء نتيجة طبيعية للنظر في العلم الطبيعي، فيقول: "ولما لاحت في العلم الطبيعي مبادئ أُخر ليست في هيولي، ولا هي موجودة بحال ما (أي أن وجودها ليس وجوداً جزئيا)، بل موجودة وجوداً مطلقاً، كان من الواجب أن يكون النظر فيها لصناعة عامة، تنظر في الوجود مطلقاً"(١٣٠) وكثيراً ما نجد ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة يشير إلى ما تبين في العلوم الجزئية وخاصة العلم الطبيعي وكأنه يصادر على ما جاء في العلم الطبيعي، أو يخضع علم ما بعد الطبيعة لعلم الطبيعة، حيث صارت المقدمات والنتائج التي وصل إليها العلم الطبيعي هي الطريق الصاعد الموصل للعلم الإلهي(١٣١).

لكن كيف يتأتى ذلك مع القول بأن البرهان على وجود مبادئ الجوهر الطبيعي هو للفلسفة الأولى[١٣٢] أو أن "البرهان على مبادئ الموجودات إنما هو من علم الفيلسوف الأول، لا من علم صاحب العلم الطبيعي، وأن الطبيعي يضع هذه الأشياء وضعا أي يتسلمها من علم ما بعد الطبيعة، وهو رأى الاسكندر"[١٣٣] وابن سينا.

نقد ابن رشد للاسكندر الأفروديسي ولابن سينا في مسألة العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعي:

لقد ذهب الإسكندر في تفسيره لآراء أرسطو -في هذه المسألة إلى الاستناد إلى مبدأ منطقي يقول: "إن كل صاحب صناعة ما، ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته"[١٣٤]، إنما ذلك لصناعة أعم وهي الفلسفة الأولى، غير أن ابن رشد يقبل هذا القول لكن يصحح معناه، فيقول: "ما قيل من ذلك من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلم على أوائل موضوع صناعته، إنما معناه على طريق البرهان المطلق الذى يعطى السبب والوجود"[١٣٥]، وكان ابن رشد يوضح أن مهمة الفلسفة الأولى هي استخدام البرهان المطلق الخاص بالسبب والوجود، أي أنه "ليس لصاحب الصناعة السفلى أن ينظر في أوائل جنسه على طريق البرهان المطلق. وأما (=إنما) على طريق السير من المتأخرات إلى المتقدمات وهى التى تسمى الدلائل"[١٣٦]، أي من الجزئيات إلى الكليات.

وهنا يوضح ابن رشد الفارق المنهجي بين "البرهان المطلق" وبين "الدلائل" ، أو بين القياس وبين الاستقراء، فالبرهان المطلق "قياس

يقينى يفيد علم الشىء على ماهو عليه فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع"(١٣٧).

أما المنهج الخاص بالعلم الطبيعى فهو منهج الاستقراء الذى يعتمد على الدلائل الحسية، أى (المتأخرات فى الوجود)، والمتأخر هو الذى يعطى المتقدم الموضوع الذى ينظر فيه (أى يعطى الوجود) صاعدا منها إلى "المتقدمات"، (المتقدم يعطى المتأخر السبب الذى يجرى من الشىء الذى ينظر فيه المتأخر مجرى الصورة)(١٣٨).

ينحصر النقد الرشدى لكل من الإسكندر الأفروديسى وابن سينا فى "المعنى" المقصود بأن "الصناعة العامة تتكلف بيان سائر المبادئ" وأن هذا المعنى يتعلق أساساً "بالمنهج" المستخدم فى كل منهما كما يتعلق أيضا بالتفسير الذى يضعه الشارح للقول المُفسَّر، لقد أخطأ الإسكندر فى فهم ما يقصده أرسطو، وتابع ابن سينا كلام الإسكندر فاعتقد ابن سينا صحة قول الإسكندر "بأن كل علم لايبرهن مبادئه"(١٣٩)، وأخذ هذه العبارة على إطلاقها، واعتقد أن مبادئ الجوهر المحسوس، سواء كان أزليا أو غير أزلى، فإن صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يتكفل ببيان وجودها، فقال ابن سينا: إن صاحب العلم الطبيعى يضع وضعا أن الطبيعة موجودة، وأن صاحب العلم الإلهى هو الذى يبرهن وجودها، ولم يفرق بين الجوهرين(١٤٠). ويوضح ابن رشد كيف أن العلم الإلهى يصادر على ما تبين فى العلم الطبيعى، وكيف أن زاوية النظر تختلف فى كل علم منهما.. فوضّح أن نظر العلم الخاص بعلم ما بعد الطبيعة "هو النظر فى مبادئ

الجوهر بما هو جوهر سواء كان أزليا أو غير أزلي"[١٤١]، والعلم الطبيعي أيضا ينظر في مبادئ الجوهر الأزلي وغير الأزلي لكن نظره فيها بالنحو الذي يخص هذا العلم"[١٤٢]، كما ينظر العلم الإلهي أيضا في الجوهر الأزلي لكن بالنحو الذي يخصه: مثل كونه جوهراً وصورة أولى، وغاية أولى، على أن يضع ما تبين في العلم الطبيعي في اعتباره، كما ينظر علم ما بعد الطبيعة أيضا في الجوهر غير المتحرك، هل هو واحد، أو كثير، وإن كان كثيراً فما الواحد الذي تترقى إليه، وكيفيّة ترتيب هذه الكثرة عنه، وهكذا ينبغي أن يُفهم "اشتراك هذين العلمين، أعني الطبيعي والإلهي في النظر في مبادئ الجوهر أعني أن العلم الطبيعي يبين وجودها من حيث هي مبادئ جوهر متحرك، وصاحب هذا العلم (مابعد الطبيعي) ينظر فيها بما هي مبادئ للجوهر بما هو جوهر، لا جوهر متحرك"[١٤٣].

وهكذا تصبح علاقة الصعود من الطبيعي إلى الإلهي واضحة عند ابن رشد، حيث "لا سبيل إلى تبين وجود جوهر مفارق إلا من قبل الحركة، والطرق التي يُظن بها أنها مفضية إلى وجود المحرك الأول من غير طريق الحركة هي كلها طرق مقنعة، ولو كانت صحيحة لكانت دلائل معدودة من علم الفيلسوف"[١٤٤] وهذا النص -فيما أرى- إشارة إلى طريقة ابن سينا المقنعة (أي الجدلية) التي تعتمد على الحل الميتافيزيقي لبراهين الواجب والممكن، حيث لا يعتمد ابن سينا الطريق الطبيعي العلمي الذي يبدأ من المحسوس صعوداً إلى الإلهي وهو ما يدعو إليه ابن رشد.

وعلى ذلك يصحح ابن رشد ما أُشكل من كلام الإسكندر الذى جعل ثامسطيوس يتجنب الحديث فى الموضوع برمته، كما أدى بابن سينا إلى الوقوع فى الخطأ[١٤٥]، وهو أن المقصود بأن النظر الطبيعى يأخذ مبادءه من الفلسفة الأولى، أى أنه يأخذ فحسب السبب الصورى والغائى، وليس السبب الهيولانى والمحرك، وإن كانت كلها واحدة بالموضوع -فيما يرى ابن رشد- أى أن المبدأ الصورى والغائى والمحرك ليست ثلاثة بالعدد عند ابن رشد وإنما هى واحدة بالموضوع ثلاثة بالقول: فهو من حيث هو محرك بيّن وجوده فى العلم الطبيعى، وأنه فى غير مادة، ومن حيث يتسلم العلم الإلهى أن هذا المحرك هو من غير مادة، يبين أنه صورة وغاية لهذا الجوهر المحسوس: لا من جهة ما هو محسوس، بل من جهة ما هو موجود.

فعلى هذا ينبغى أن يُفهم أن مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط، لا بالوجود[١٤٦].. وعلى ذلك أيضا ينبغى فهم العلاقة بين الطريق الصاعد والنازل، بين الطبيعيات والإلهيات: لذلك يرى ابن رشد أن وظيفة العلم الطبيعى البحث عن السبب المحرك المادى، وهو فى الوقت نفسه مبدأ للفحص عن السببين الباقيين، أى أن ما تبين فى العلم الطبيعى يُعد مقدمات للبحث فيما بعد الطبيعى لذلك يقول ابن رشد "إذا تأملنا المقدمات التى استعمل فى ذلك وجدناها بأعيانها هى التى استعمل فى العلم الطبيعى، ولذلك يظهر أن هذا النظر الذى قدم هاهنا (فيما بعد الطبيعة) ليس خاصًا بهذا العلم، وإنما هو جزء

من العلم الطبيعى، ولكن لمقاربة النظرين وضرورة استعمال أحدهما مبدءا فى الآخر ذكّر (=أرسطو) بما تبين من ذلك فى العلم الطبيعى، لكن قد يفحص عنها فحوصًا أعم من الفحوص الطبيعية ... لذلك يُذكِر ها هنا بما تبين من أمر مبادئ الجوهر المحسوس فى العلمين جميعا، ...وذلك أن **العلمين متاخمان ومتقاربان جداً**، أعنى العلم الناظر فى مبادئ الجوهر المتحرك بما هو متحرك، والناظر فى مبادئه بما هو جوهر. ولذلك قد يمكن أن يستعمل ها هنا مقدمات أعم من المقدمات التى استعمل فى العلم الطبيعى، لكن لا من حيث هو جوهر متحرك، بل من حيث هو جوهر بإطلاق"(١٤٧).

وعلى ذلك يعطى ابن رشد الفلسفة الأولى حق النظر فى جميع المبادئ، وكذلك يعطى العلوم الجزئية حق النظر فى مبادئها، لكن مع الأخذ فى الاعتبار اختلاف جهة النظر. لذلك يرى ابن رشد استحالة أن يكون الموضوع واحدًا، والجهة أيضاً واحدة(١٤٨). لكنه يقول بأن العلاقة بين العلم الإلهى والعلوم الجزئية يحكمها ثلاثة أمور هى:

١ – أن تتباين بالموضوع.

٢ – أو تختلف بالجهة وتشترك بالموضوع.

٣ – أوتنتظر إحداهما فى الشيء من جهة النقصان، والأخرى من جهة الزيادة(١٤٩).

١- **أما من حيث التباين فى الموضوع**، فلا يقتصر التباين على ما يوجد بين موضوعات الإلهيات واختلافها عن موضوعات الطبيعيات أو الرياضيات(١٥٠)؛ إنما قد يأتى التباين أيضاً بين موضوعات

العلم الواحد، مثل ما نجده فى الرياضيات بين الهندسة والحساب، فالهندسة تخالف الحساب فى الموضوع، لأن موضوع الأولى كمية متصلة، وموضوع الثانى كمية منفصلة، وهنا يرى ابن رشد أن موضوعاتهما "مختلفة فى الطبيعة"(١٥١)، لذلك ليس يمكن "أن ينقل البرهان فيها من واحدة إلى أخرى"(١٥٢)، والسبب فى ذلك أن "ذات العدد مباينة لذات العظم"(١٥٣) ، أى أن الحساب يخالف الهندسة، الأول كمية منفصلة، والآخرى متصلة، لكن إذا كان الاختلاف فى الموضوع يؤدى إلى الاختلاف فى الأسباب، وإذا اختلفت الأسباب تختلف المسببات، وكانت المطلوبات هى المسببات، وجب ألا تشترك صناعتان أصلاً فى المطلوب من المطالب الذاتية(١٥٤)، لكن تظل فكرة "المساواة" نفسها مطلوبة فى العدد والعظم، أى فى الحساب والهندسة. أى أن هاهنا مطلوبات عامة لأكثر من صناعة حتى لو اختلفت فى الموضوع. كيف يحلّ ابن رشد هذه المسألة؟

٢- فى هذه الحالة ينتقل إلى "**الاشتراك فى الموضوع مع الاختلاف فى الجهة**"، ويحلّ المسألة استناداً إلى أنه إذا كانت فكرة "المساواة" أصبحت موضوعًا مشتركاً بين الحساب والهندسة، فينبغى النظر إليها باعتبارها من المقدمات العامة المشتركة بينهما، والمقدمة التى تكون مشتركة لأكثر من صناعة واحدة ليست "مقدمة واحدة بالمعنى، وإنما هى واحدة باللفظ"(١٥٥). لكن كيف يكون المطلوب واحداً باللفظ مختلفاً بالمعنى؟ إن ذلك يرتبط بطبيعة الصناعة نفسها فالمساواة فى الحساب مثلاً لا ينبغى أن يتعدى معناها طبيعة

العدد نفسه، كذلك يجرى الأمر فى سائر البراهين الموجودة فى صناعة صناعة، أى يكون البرهان من طبيعة الصناعة نفسها، لذلك يفرق ابن رشد بين نوعين من البراهين: الأول: البرهان على الإطلاق، يريد بالإطلاق أن يكون المطلوب واحداً بعينه من جميع الجهات، والثاني: البرهان على جهة ما: أى أن يكون واحداً بالموضوع، مختلفاً بالجهة(١٥٦).

فالبرهان المطلق هو الذى يعطى السبب والوجود، والبرهان على جهة ما هو الذى يعطى الوجود فقط، أو السبب فقط، إذا كان الموجود معلوماً(١٥٧) فإذا كان المطلوب واحداً فى صناعتين، فإنه يكون على وجهين: أحدهما أن يبين كل واحد منهما ذلك المطلوب بعينه، و"ذلك بجهتين مختلفتين، مثل أن يبين صاحب علم النجوم أن القمر كُرِىّ من قِبَل أن ضوءه يتزيد بشكل هلالى، ويعطى صاحب العلم الطبيعى السبب فى كُرِيّته من قِبَل أنه جُرْمٌ لا ثقيل ولا خفيف"(١٥٨). وهناك وجه آخر للتعاون بين الصناعتين على مطلوب واحد، فتبين إحداهما وجوده، وتعطى الثانية للأخرى سبب الوجود.

وبذلك يكون ابن رشد قد فصّل كيف يكون الخلاف بين المطلوب فى علمين مختلفين يتم على جهة التعاون، أى أن يتعاون العلمان على مطلوب واحد، وذلك بأن يبين أحدهما الوجود ويبين الآخر سبب الوجود.

٣- وبالنسبة للوحدة فى الموضوع نفسه، والاختلاف من جهة الزيادة والنقصان، مثل علم المناظر مع علم الهندسة، فإن علم المناظر

يقع تحت علم الهندسة، إذ تنظر الهندسة فى الخط من جهة النقصان، أى من جهة ما هو خط، وينظر علم المناظر فيه من جهة الزيادة، أى من جهة ما هو خط شعاعي. ولذلك يأخذ صاحب المناظر كثيراً من نتائج الهندسة فيضعها حدوداً وسطى فى براهين الأسباب عنده، وذلك لأن الهندسة (وهى العلم الأعلى) تعد بمنزلة الصورة للعلم الآسفل (المناظر)، وهنا تصبح النتائج فى علم ما سبباً لما تبين وجوده فى العلم الآسفل. وهذا ما يحدث فى علم تأليف اللحون مع علم العدد، وعليه يدخل علم اللحون (الموسيقى) تحت علم العدد[١٥٩].

وما يهمنا فى تصنيف ابن رشد هو علاقة التعاون بين العلوم المختلفة، وعلى مستوى أجزاء العلم الواحد. فيتم التعاون على بيان الشيء الواحد بعينه بين العلوم بأن يعطى أحد العلوم الوجود، ويعطى العلم الآخر السبب، وهما صنفان: أحدهما: الصنائع النظرية التى بعضها تحت بعض، والصنف الثانى: الصنائع العلمية والعملية التى تنظر فى شيء واحد، لكن بجهتين مختلفتين: مثل صناعة الموسيقى العملية والعلمية: فإن العملية تعطى العلمية المبادئ التى فيها تنظر العلمية. والعلمية تعطى العملية أسباب تلك المبادئ[١٦٠].

وهناك نوع آخر من التعاون بين الصناعة السفلى والعليا، مثل التعاون الذى بين صناعة التعاليم والعلم الإلهى. وذلك أن الطبيعة تعطى لصاحب الإلهى أن ها هنا موجودات(*) مفارقة للمواد، والتعاليمى يعطى عددها من قبل إعطاء الحركات. والإلهى ينظر فى

جواهرها وجميع ما يلحقها. وكذلك كثير من الأمور التى يقررها **العلم الإلهى يحلّها بما تبين فى العلم الطبيعى**[١٦١]. على آنه ينبغى أن ندرك نوع التعاون بين العلم الأعلى والعلم الأسفل، فالأخير يعطى وجود الشىء، والعلم الأعلى يعطى معرفة سبب ذلك الوجود، وإذا كانت العلوم التى تتعاون على معرفة وجود الشىء وسببه هى العلوم المرتبة بعضها تحت بعض؛ غير إنه يوجود مثل هذا التعاون بين بعض العلوم من غير أن يكون بعضها داخلاً تحت بعض، مثل ما يوجد بين علم الطب وبين علم الهندسة: فإن الطبيب بيّن أن الجرح المستدير أصعب فى الشفاء، والمهندس يعطى سبب الصعوبة، وهو لأن الشكل المستدير يعدم الزوايا التى يسهل من قبلها الالتحام، أو عظم الجسم الذى ينبت فيه، لأنه قد بين المهندسون أن الجسم المستدير يسع أكبر من الجسم غير المستدير اللذين يتساوى محيطهما[١٦٢].

نخلص مما سبق: أن دراسة تصنيف العلوم غاية فى الأهمية لفهم حقيقة المنهج والمذهب فى آن معًا عند أى فيلسوف، ويتميز تصنيف العلوم عند ابن رشد بما يلى:

* جعل المنطق آلة للعلوم ومدخلاً لها جميعاً.

* ميّز بين المنطق العام، والمنطق الخاص بكل علم[١٦٣]، أو بالأحرى بين المنهج الخاص بالفلسفة، والمنهج الخاص بكل علم، بين "الجهة المطلقة" للنظر فى الموجودات بما هى موجودات، وهو نظر الفلسفة الأولى التى تنظر فى الأنواع الكلية. وبين نظر العلوم

الجزئية الذى هو النظر فى الأسباب العلمية. لذلك أصبحت الفلسفة تنظر للأشياء نظرة تختلف عن نظرة العلوم الجزئية، من هنا يأتى التفاضل بين العلوم، مع إقرار التعاون والتداخل فيما بينها، وذلك لاختلاف طبيعة كل جنس من أجناس العلوم عن الآخر بحسب موضوع كل علم، وبحسب جهة النظر إلى الموضوع، الذى ينعكس بدوره على طابع البرهان ونوعه فى كل علم.

وإذا كان ابن رشد ينظر للعلاقة بين العلوم على أنها علاقة تعاون، وعلاقة تداخل، علاقة زيادة ونقصان، أو علاقة جنس بأنواعه وفصوله.. أو علاقة المادة بالصورة، فإن ما يهمنا هنا هو الناحية المنهجية، هل تتأسس الإلهيات على البرهان؟

٦ - مصادرات المنهج:

المصادرات: postulates. المصادرة هى قضية ليست بيِّنة بنفسها، كما لا يمكن البرهنة عليها، ولكن يُصادر عليها، أى يُطالب بالتسليم بها، لأنه من الممكن أن نستنتج منها نتائج لا حصر لها، دون الوقوع فى إحالة. فصحتها إذ تستبين من نتائجها[١٦٤].

والمصادرة عند ابن رشد "يتسلمها المتعلم من المعلم، وعنده علم بخلافها"[١٦٥].

والمصادرة التى أكّد عليها ابن رشد هى "السببية"، أى ضرورة ارتباط الأسباب بمسبباتها، فى مقابل رأى الأشاعرة والغزالى القائم على نفى الضرورة بين الأسباب والمسببات، وهو رأى، من وجهة نظر

ابن رشد، "مضاد للشريعة والحكمة معاً"[١٦٦]، والقول بالسببية، عند ابن رشد، يقتضى أسبقية فكرة "الضرورة" الرابطة بين الأسباب ومسبباتها، لذلك فهناك أسباب "محسوسة فاعلة، "وضرورة" معقولة رابطة بين هذه الأسباب والمسببات. ويعيب ابن رشد على المتكلمين "إنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات"[١٦٧].

كما أن الأسباب المحسوسة التى تفترض الرابطة الضرورية، تفترض أيضاً فكرة "النظام"، و"الاطراد" فى الوقوع، أى أن العلاقة الضرورية تفترض الثبات والحتمية، وتنفى الإمكان واللاحتمية.. لذلك فإن أى قول بالإمكان، وجواز وقوع ما هو ضرورى الوقوع هو نسف للنظام، ونسف للعلم، وللحكمة، وعليه فإن قول الغزالى (والمتكلمين من الأشعرية) بنفى الضرورة بين الأسباب ومسبباتها، هو اعتراف من ابن رشد بهدم إلهيات الفلاسفة، أو بالتحديد هدم النسق الفلسفى الأرسطى بأكمله. ومن هنا نفهم الحملة القوية التى شنّها ابن رشد على الغزالى لأنه أنكر الضرورة، أو التلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها حيث يقول الغزالى فى "تهافت الفلاسفة":

"الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا، وما يعتقد مسببا، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، إن إثبات أحدهما لا يتضمن على الإطلاق إثبات الآخر، ولا نفى أحدهما يتضمن على الإطلاق نفى الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر"[١٦٨]، فالعلاقة

بين الأسباب والمسببات، أو العلل والمعلولات هي نوع من الاقتران الذي استقر في الأذهان باطراد العادة نتيجة المشاهدة الحسية، التي تعود الإنسان على مشاهدتها، أي نتيجة خبرة حسية.

والخلاف بين ابن رشد والغزالي، يتلخص في أن نفي الضرورة عند الغزالي يعني: نفي طبائع الأشياء، وبالتالي نفي معرفتها، ونفي العلم، ونفي مبدأ عدم التناقض في مفهومه الوجودي، أي أن تصور الغزالي لا يعقل لأنه يناقض طبيعة العقل الإنساني من حيث أنه يهدم مبادئ المنطق الشامل للوجود والمنطق الغائي عند أرسطو(١٦٩). لذلك يقول ابن رشد "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعا أن هاهنا أسبابا ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له، فإنه يلزم ألا يكون ها هنا شيء معلوم أصلاً علما حقيقيا، بل إن كان فمظنون، ولا يكون ها هنا برهان ولا حدّ أصلا. وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين، ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً"(١٧٠).

إذن يعترف ابن رشد بأن الغزالي ينفي العلم الضروري ويقول بالظن والاحتمال.

إلى هذا الحد فإن موقف الغزالي يعدّ تهديدا صريحا لما يحرص عليه ابن رشد من إقامة الإلهيات على نسق معرفي محدد بالعلّية السببية المرتبطة بنظام العالم، والعلّية الغائية التي تحكم العقل

والعلم والوجود، وجميع الموجودات الموجهة نحو غاياتها، وصولاً إلى الغاية الآسمى طبقا للمفهوم الأرسطى.

لقد احتل الهجوم الرشدى على الأشعرية والغزالى، بسبب هذا الموضوع، مساحة كبيرة فى مناهج الأدلة(١٧١) وفى تهافت التهافت(١٧٢) وغيرهما. غير أن ما أودّ الإشارة إليه أن الغزالى فى كتابه "تهافت الفلاسفة" كان ينفى الضرورة لأسباب يراها البعض دينية، وإن كان هذا حقا، فهذا لا يمنع من القول بأن عرضه لهذه المسألة كان عرضاً عقليا تماما ، يعتمد فيه على النقد العلمى الموجّه أساساً للناحية المنهجية المتعلقة باستخدام البرهان فى مجال الإلهيات. وابن رشد يدرك تماماً أن الغزالى يُمَجِّد دور العقل، ودور المنطق، وأنه لم يرفع الأسباب الفاعلة فى الأشياء، بل يردّها إلى الله. كما أن ابن رشد نفسه ينتهى إلى الارتقاء بالأسباب إلى الله أيضاً، إذ يقول: "وأما الذى قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول، فهو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التى ركّبها الله تعالى فى الموجودات التى ها هنا، كما ركّب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ها هنا أسبابا فاعلة غير الله. وهيهات! لا فاعل ها هنا إلا الله، إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسبابًا مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها"(١٧٣).

وبالطبع علينا ألا ننخدع بعبارات ابن رشد من مثل "الاختراع" و"حفظ الوجود"، لأن القارىء لهذه المعانى فى مناهج الأدلة، سيجد

أنها تختلف في معانيها عما يقوله في تفسير ما بعد الطبيعة؛ حيث لا يعني الاختراع إلا "التحريك" بالمعنى الأرسطي، ولا يعني حفظ الوجود إلا نظرية العشق الأرسطية.

وابن رشد لا ينفي فاعلية الله، ولا ينفي أنه مخترع الأسباب، بل يؤكد هذه الفاعلية، وكون الأسباب مؤثرة بقوة إلهية؛ وذلك في شرحه لعلم الطبيعة عند أرسطو (كتاب السماء والعالم) عند الحديث عن الأمر الخاص بتسخين الكواكب والشمس عن طريق الإضاءة، فإنه يردّ قوة التسخين الموجودة في الضوء إلى الله، حين قال: "وأما الأمر الخاص بتسخين الكواكب والشمس فهي الإضاءة: فإنه يظهر أن الضوء بما هو ضوء، عندما ينعكس يسخن الأجسام التي لدينا بقوة إلاهية"(١٧٤).

وإذا كان ابن رشد يرى أن نفي الأسباب الطبيعية يؤدي إلى القول بالصدفة. "لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"(١٧٥)؛ فإن الغزالي لم يقصد من هجومه على الفلاسفة إلا تأكيد حرية الإرادة لله سبحانه وتعالى، كما لم يكن يقصد نفي النظام في الموجودات، لأن نفي فكرة الضرورة في مجرى الأحداث لا يعني نفي النظام، والغزالي يدرك هذا المعنى تماماً، بل إنه قد صاغ ما يمكن أن يؤدي إليه نفي الضرورة من محالات شنيعة تجعل العلم مستحيلاً، وتجعل العالم بلا نظام، صاغ هذا النص ضد نفسه، وهو نص شديد الدقة والعمق، يردّ به على من يعتقد أن قوله يلغي النظام والعلم(١٧٦)، بل ما يؤكده الغزالي من موقفه، هو نفس

ما أكده هيوم (فيما بعد) من تأسيس العلم على العادة والقول بالاحتمال فى الأمور الطبيعية. مع تأكيد أن الغزالى يؤكد الضرورة المعرفية فى الرياضيات والمنطق، ولم يقل أحدٌ بأن نفى الضرورة عند هيوم، هو نسف للعلم، بل أن موقف هيوم الشكّى هو الذى أيقظ كانط من سباته ليعيد النظر من جديد فى حدود العقل فى مجال الإلهيات (الميتافيزيقا) وهو عين ما كان يهدف إليه الغزالى(*) . أما مسألة نفى العلم التى أكدّ عليها ابن رشد، فى موقف الغزالى، لا تعنى إلا نفيه بالمعنى الأرسطى، مما يعنى أن موقف الغزالى يعدّ ثورة على المنطق الأرسطى فى حالة تطبيقهِ على الإلهيات، ويعنى فى الوقت نفسه أن معرفة الطبيعة (موجودات العالم) تظل ممكنة رغم انعدام ضرورة الرابطة السببية، وأساس هذه المعرفة الاعتقاد والعادة(١٧٧)، على ما أثبت هيوم فى الفكر الحديث، حين نقد مبدأ العلّية بردّها إلى التعاقب الزمانى، الذى يجعلها عادة تجريبية لا أكثر ولا أقل(١٧٨)؛ فهو بذلك قد أثبت لنا أهمية الاختيار المنهجى عند الفلاسفة.. وليس لقائل أن يقول أن هيوم "يشبه الغزالى فى بعض العبارات، ولكنهما يختلفان من حيث المنطلق والغاية. فهيوم لا ينقد العلية لحساب الإيمان، بل من أجل تصور معين للمنهج العلمى"(١٧٩)، وفيما أرى أن الغزالى أيضا قد نقد العلّية من أجل تصور معين للمنهج العلمى بجهة ما؛ تصور يرى أن **ما اشترطه الفلاسفة فى قسم البرهان من المنطق... لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية**(١٨٠)، وهى مسألة منهجية علمية أثبتها كانط

فيما بعد. وما يهمنا الآن التأكيد على حق كل فيلسوف فى أن يختار مصادراته، وإذا كانت المصادرة عند ابن رشد يتسلمها المتعلم من المعلم، وعنده علم بخلافها.. فما الذى يمنع أن يتبنى الآخر خلافها؟.

الهوامش

(١) راجع: علم الطبيعة لأرسطوطاليس، ترجمه عن الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٣٥، والكتاب يناقش مبادئ الموجود، والنظريات المختلفة التى أثيرت حول مبادئ الموجود نظريات الطبيعيين الأوائل ونظرية أفلاطون وغيرها من نظريات، ويجعل أرسطو المعنى العام لعلم الطبيعة إنما هو نظرية "للحركة" وما يرتبط بها من نظريات أخرى عن اللامتناهي والمكان والزمان وهى المبادئ التى تقتضيها الحركة. ومن الجدير بالذكر أن أرسطو يطلق على كتاب الطبيعة "كتاب الحركة"، وذلك فى إشارة ذكرها فى كتابه "الكون والفساد"، راجع: "الكون والفساد لأرسطو طاليس، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية، بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٣٢، ص١٣٢.

(٢) لقد أبطل أرسطو مشكلات زينون الإيلي ضد الحركة. راجع: علم الطبيعة لأرسطو طاليس.

(٣) أنظر: كتاب السماع الطبيعي ضمن رسائل ابن رشد (ست رسائل: السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلوية، كتاب النفس، ما بعد الطبيعة) الطبعة الأولى، حيدر أباد، سنة ١٩٤٧م، ص ٢٠-٢١. وكذلك علم الطبيعة لأرسطو طاليس، ترجمة بارتلمي سانتهلير، ص ٢٢.

(٤) أنظر: المجلد الثاني، نشرة بويج، ص ص ٤٧٣-٥١٥.

(٥) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٢٥١.

(٦) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ١٤٠٠.

(٧) المصدر السابق، المجلد الأول، ص ٣٠١.

(٨) تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٣٤.

(٩) المصدر السابق، ص ٣٥.

(١٠) المصدر السابق، ص ٤١.

(١١) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص ٧٧.

(١٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٤٢.

(١٤) راجع على سبيل المثال، انتقادات كارل بوبر للوضعية المنطقية، د. يمنى طريف الخولى: فلسفة كارل بوبر منهج العلم.. منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٩.

وأيضا د. مصطفى النشار، نظرية العلم الارسطية، دار المعارف، ص ٢٢٩.

(١٥) أنظر د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص ٢٣٠.

(16) Collingwood, R. G., An Essay on Metaphysics, Clarondon Press Oxford, ed., 1962 PP. 38-40.

(17) Ibid.

(١٨) راجع: د. على حسين الجابرى: "منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطى والإنجاز العربى"، بحث ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، المجلد الثانى، ص ص ١٤٩-١٨٨.

(١٩) ابن رشد تلخيص كتاب المقولات، حققه د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بترورث، ود. أحمد هريدى، وأيضا ذكرها فى تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، وفى تفسير ما بعد الطبيعة نشرة بويج،

(٢٠) راجع تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ص ١١-١٣، يشير ابن رشد إلى معانى الجوهر المختلفة عند الفلاسفة والمتكلمين وعند الجمهور.

(٢١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ٣٠٥.

(٢٢) راجع: د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص ص ٨٤-٨٧.

(٢٣) المرجع السابق، ص ص ٨٧-٩٤.

(٢٤) وقد لخّصَ الشاعر العربى القديم هذه المقولات فى هذين البيتين.

زيد، الطويل، الأزرق، ابن برمك .. فى داره، بالامس، كـان متكئ

فى يده سـيف، لواه، فالتوى .. فهذه العشر المقولات سـوا

(د. إمام عبد الفتاح إمام، محاضرات فى المنطق، ص ٩١).

(٢٥) ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، ص ص ١٩٠-١٩١.

(٢٦) راجع: د. محمد المصباحى، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩٨، ص ١٥٧.

(٢٧) د. على حسين الجابرى، منطق المقولات عند ابن رشد.... ص ١٨٠.

راجع: قائمة المقولات الكانطية والهيجلية، فى كتاب د. إمام عبد الفتاح، "محاضرات فى المنطق"، ص ص ٩٢-٩٥.

(٢٨) كولنجوود. المنهج الفلسفى، ص ٢٢٥.

(٢٩) راجع د. عبد الرحمن بدوى، منطق أرسطو.

(٣٠) وتمثل ذلك فى رسائل الحدود والرسوم التى وضعها العرب. راجع فى ذلك: د. عبد الأمير الأعسم: رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب: ابن حيان- الكندى- الخوارزمى- ابن سينا- الغزالى. دار المناهل، بيروت، لبنان، طبعة أولى، سنة ١٩٩٣م.

(٣١) راجع: د. فاطمة إسماعيل: التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود منهج وتطبيقه، الناشر: مكتبة الأسرة،٢٠١٣، ص ١٧٦ فما بعدها.

(٣٢) الحدود والرسوم للكندى، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب... د.عبد الأمير الأعسم، ص ٦١.

(٣٣) الحدود لابن سينا، ضمن المرجع السابق، ص ١١٣.

(٣٤) المرجع السابق، ص ص ١١٤-١١٥.

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٧٢، وأيضا: معيار العلم، نشرة سليمان دنيا.

(٣٦) الحدود للغزالى، المرجع السابق، ص ص ١٥٢-١٧٦. وكذلك معيار العلم.

(٣٧) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص ٨٢.

(٣٨) الحدود الفلسفية للخوارزمى؛ ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم

للفلاسفة العرب... د. عبد الأمير الأعسم، ص ٩٥.

(٤٩) ما بين الأقواس من تلخيص النفس، ص ص ٢،٢.

(٤٠) راجع: د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي جـ١، ص ص ١١٦-١٢٠ وكذلك د. فاطمة إسماعيل: التفكير الفلسفي عند زكي نجيب محمود منهج وتطبيقه، ص ١٧٨ فما بعدها.

(٤١) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، سنة ١٩٥٨، ص ١٨.

(٤٢) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، حـ١، ص ١١٦.

(٤٣) يفرق ابن سينا بين الحد ومعنى الاسم، عند حديثه عن حدّ الجن، يعقب بقوله "وليس هذا حدّه بل معنى اسمه". راجع: الحدود لابن سينا، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم، ص١٣٧، وكذلك يميز الغزالي بين الاسم والحد والرسم. راجع: الحدود للغزالي، ضمن المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٤٤) د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، ص ١٠٠.

(*) من الجدير بالذكر أن جابر بن حيان يرى فساد وقبح ونقصان منزلة المعتقد في تعريف أرسطو للنفس، ويضع حداً للنفس يقول فيه "إنها جوهر إلهي مُحيي للأجسام التي لابستها متضح بملابسته إياها". ويعلق بقوله: فانظر يا أخي كم بين الحدّين من الفرقان في الدلالة على جوهر النفس" ويتضح من تعريف جابر بن حيان غلبة الاتجاه الديني على تعريفه (راجع: الحدود لجابر بن حيان، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم، ص ٥٥).

(٤٥) راجع ابن رشد: تلخيص النفس، ص ٤٨.

(٤٦) راجع: د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ص ١١٥-١٣٠.

(٤٧) د. محمد مهران رشوان، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء، سنة ١٩٩٨، ص٧.

(٤٨) أنظر: المرجع السابق، ص ١٤ فما بعدها.

(٤٩) تفسير ما بعد الطبيعة، حـ٢، ص ٤٧٣ فما بعدها.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٤٧٣.

(٥١) المصدر السابق، ص ٤٧٥.

(٥٢) راجع: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨ فما بعدها.

(٥٣) راجع: المصدر السابق، ص ١٠، وص١٩.

(٥٤) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، جـ٢، ص ١٤٠٠.

(٥٥) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨.

(٥٦) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨، أيضا تهافت التهافت، ص ١٨٤، ٢٣٧.

(٥٧) المصدر السابق، ص٨.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٢.

(٥٩) تفسير ما بعد الطبيعة، جـ٣، ص ١٤١٨.

(٦٠) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٦١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٦١.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٦٣) المصدر السابق، ص٤٥.

(٦٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٥) أنظر المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٦٦) انظر، د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٣٠.

(٦٧) ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى العبارة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، ص١٥.

(٦٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١٦.

(٧٠) المصدر السابق، ص ١٧.

(٧١) د. زكى نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص ١٣١.

(٧٢) تلخيص العبارة، ص ٢٧.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٢٧، ٢٨.

(٧٤) المصدر السابق، ص ٢٩، ٣٠.

(٧٥) ابن رشد، تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، سنة ١٩٧٣، ص٦.

(٧٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٧٧) المصدر السابق، ص ٩.

(٧٨) ابن رشد، تلخيص النفس، تحقيق ألفرد عبرى، ص ١٢٦.

(٧٩) تفسير ما بعد الطبيعة، حـ١، ص ٢٦١.

(٨٠) المصدر السابق، ص ٢٥٦.

(٨١) المصدر السابق، حـ١، ص ٧٠.

(٨٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، حـ١، ص ١٢٣

(٨٣) تفسير ما بعد الطبيعة، حـ٣، ص ١٥٤٣.

(٨٤) ابن رشد، تلخيص البرهان، نشرة د. محمود قاسم، ص ١٧٣.

(٨٥) المصدر السابق، ص ١٧٤.

(٨٦) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٨٧) راجع: ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى العبارة، ص١٥.

(٨٨) المصدر السابق، ص ٧٦.

(٨٩) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٩٠) ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى العبارة، ص ٧٧. راجع أيضا ص ٧٩، ٩١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥، ١٩٨ تأكيد تطابق الكلام "لما عليه الوجود خارج النفس.

(٩١) راجع تلخيص كتاب المقولات، ص ٧٧ فما بعدها، حيث يخبر ابن رشد بأحوال ما للموجودات من جهة دلالات الألفاظ عليها.

أنظر أيضا. تلخيص العبارة، ص ٧٢ فما بعدها.

(٩٢) تلخيص البرهان، ص ٧٨.

(٩٣) علم الفلك، تاريخه عند العرب فى العصور الوسطى، روما، سنة ١٩١١م، ص٢٠٧.

(٩٤) انظر فى ذلك: د. محمد مهران رشوان: المدخل إلى المنطق الصورى، دار

قباء، سنة ١٩٩٨م، ص ٥٣ فما بعدها. أيضاً د. عزمي إسلام: دراسات في المنطق، مع نصوص مختارة. طبعة الكويت، سنة ١٩٨٥. أيضاً د. محمود فهمي زيدان: المنطق الرمزى نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، سنة ١٩٨٩.

(٩٥) انظر: د. محمد مهران، المدخل إلى المنطق الصورى، ص ٤٩-٥٩، ص٦٧ فما بعدها.

(٩٦) انظر: د. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة، ص ٢٣-٢٤.

(٩٧) راجع: د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، ص ٥٤ فما بعدها.

ايضا: د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ط٦، ص ١٢٩ فما بعدها.

(٩٨) راجع: د. عاطف العراقي: تصنيف العلوم عند العرب، بحث ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، إشراف د. حامد طاهر، العدد١١/، سنة ١٩٩٢، ص ٢٣ فما بعدها.

كذلك: د. فاطمة إسماعيل: منهج البحث عند الكندى، ص ٨٦ فما بعدها.

(٩٩) راجع: د. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، ص ١٣٠-١٣١.

(١٠٠) د. عاطف العراقي: تصنيف العلوم عند العرب، مجلة دراسات عربية، ص ٢٤.

(١٠١) جابر بن حيان: كتاب الحدود ضمن مختارات بول كراوس، طبعة القاهرة، سنة ١٣٥٤هـ، ص ٩٧ فما بعدها.

أيضاً. د. جلال محمد عبد الحميد موسى: منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، سنة ١٩٨٢، ص٥٩ فما بعدها.

(١٠٢) يذهب بعض الباحثين إلى أن تصنيف الكندى لا يخالف التصنيف الأرسطى (د. جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمى عند العرب ... ص٦٢).

(١٠٣) راجع بالتفصيل: د. فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، ص ٨٥-١١٢.

(١٠٤) راجع: إحصاء العلوم للفارابي، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٤٩.

(١٠٥) انظر: رسائل إخوان الصفا، خير الدين الزركلي، القاهرة سنة ١٩٢٨، جـ١ الرسالة السابعة.

(١٠٦) راجع: مفاتيح العلوم، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط٢، سنة ١٩٨١م.

(١٠٧) راجع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط أولى، القاهرة، سنة ١٩٠٨.

(١٠٨) انظر: مقاصد الفلاسفة تحقيق محي الدين الكردي، ط٢، سنة ١٩٣٦، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، طبعة أخرى تحقيق د. سليمان دنيا سنة ١٩٦١.

(١٠٩) راجع: مقدمة ابن خلدون.

(١١٠) راجع: د. جلال محمد عبد الحميد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب ...ص٨٠.

(١١١) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، جـ١، ص ٣٢٤، عن المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١١٢) د. عاطف العراقي: تصنيف العلوم عند العرب، مجلة دراسات عربية، ص ٥٥.

(١١٣) تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص ١ فما بعدها.

(١١٤) ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ط أولى، الكويت ١٩٨٤.

(١١٥) تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المجلد الأول، ص ٢٩٦-٤٧٢.

(١١٦) المصدر السابق، المجلد الثاني، ص ٦٩٧-٧٤٣.

(١١٧) المصدر السابق، المجلد الثالث، ص ١٢٩٣-١٧٣٦.

(١١٨) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة مؤلفات ابن رشد (٤)، طبعة أولى سنة ١٩٩٨، ص ١٦١.

(١١٩) انظر تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص١ و ص٢.

(١٢٠) المصدر السابق، ص ١، ٢.

(١٢١) المصدر السابق، ص٢. راجع أيضا تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد٢، ص ٧١٠.

(١٢٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد٢، ص ٧١١-٧١٢.

(١٢٣) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص٩٥، راجع تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد٢، ص ٧١١-٧١٢.

(١٢٤) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٥-٦.

(١٢٥) المصدر السابق، ص ٢.

(١٢٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٢٧) المصدر السابق، ص٣٤، ٣٥.

(١٢٨) فصل المقال، مركز دراسات الوحدة الغربية، ص٨٨.

(١٢٩) ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٣٠) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٢.

(١٣١) انظر على سبيل المثال: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول، صفحات: ٨، ١٢، ١٥، ٢١، ٢٢، ٣٣، ٥٢، ٧١، ١١٢، ١١٧، ١٤٦، ١٦٢، ٢٤٠، ٢٧٢، ٢٩٧، ٣٣٩، ٤٧٢.

وأيضاً مقالة اللام المجلد الثالث صفحات: ١٥٠٢، ١٥٢٤، ١٥٥٨، ١٥٦٠، ١٥٦٢، ١٥٦٨، ١٥٧٨، ١٥٩٤، ١٦٠٠، ١٦١٠، ١٦١٢، ١٦٢٦، ١٦٢٧، ١٦٢٨، ١٦٣٤، ١٦٤٥، ١٦٥٣، ١٦٥٨، ١٦٦١.

(١٣٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٣، ص ١٤٣٣.

(١٣٣) المصدر السابق، ص ١٤٢١.

(١٣٤) تفسير ... مجلد ٣، ص ١٤٢٢.

(١٣٥) المصدر السابق، ص ١٤٢٢- ١٤٢٣، أيضا مجلد ٢، ص ٧٠٢.

(١٣٦) المصدر السابق، مجلد٢، ص ١٤٢٢- ١٤٢٣.

(١٣٧) انظر: ابن رشد، تلخيص البرهان. حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، ص ٤٩، ٧١.

(١٣٨) المصدر السابق، ص ٣٦٩.

(٨٣٩) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ١٤٢٣.

(١٤٠) تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد ٢، ص ١٤٢٤.

(١٤١) المصدر السابق، ص ١٤٢٥.

(١٤٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٤٣) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ١٤٢٥- ١٤٢٦.

(١٤٤) المصدر السابق، ص ١٤٢٣.

(١٤٥) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ١٤٣٦.

(١٤٦) المصدر السابق، ص ١٤٣٥- ١٤٣٦.

(١٤٧) المصدر السابق، مجلد ٣، ص ١٤٢٤-١٤٢٥.

(١٤٨) شرح البرهان، ص ٣٠٠.

(١٤٩) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

(١٥٠) "صاحب كل صناعة إنما يجب عليه أن يفحص عن الأمور الذاتية التى تخص موضوع صناعته، ... فواجب ألا يفحص صاحب صناعة عما يفحص عنه صاحب صناعة أخرى، ولا يستعمل من المبادئ ما يستعمل غيره ... مثل حال علم الهندسة مع علم الفلسفة" (المصدر السابق، ص ٣٣٣).

(١٥١) شرح البرهان، تحقيق د. بدوي، ص ٢٨٠.

(١٥٢) شرح البرهان، ص ٢٨٠.

(١٥٣) المصدر السابق، ص ٢٨١.

(١٥٤) المصدر السابق، نفسه.

(١٥٥) المصدر السابق، ص ٢٨٣.

(١٥٦) المصدر السابق، ص ٢٨٢.

(١٥٧) شرح البرهان، ص ٢٤٨.

(١٥٨) المصدر السابق، ص ٣٦٦.

(١٥٩) المصدر السابق، ص ٣٦٧.

(١٦٠) شرح البرهان، ص ٣٦٨- ٣٦٩.

(*) هي العقول المفارقة المحركة لأفلاك الكواكب..

(١٦١) شرح البرهان، ص ٣٦٩.

(١٦٢) المصدر السابق، ص ٣٧٢- ٣٧٣. وتفسير ابن رشد قريب من تفسير يحيى النحوي.

(١٦٣) كما يقول: "صناعة المنطق منها عامة لجميع العلوم، ومنها خاصة بعلم علم" تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد١، ص ٤٨.

(١٦٤) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، حـ٢، ص ٤٤٦-٤٤٧.

(١٦٥) ابن رشد، تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٧٢.

(١٦٦) مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٦٩.

(١٦٧) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد١، ص ٤٣-٤٤.

(١٦٨) تهافت الفلاسفة، ص ٦٠.

(١٦٩) راجع: د. أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، طبعة أولى، سنة ١٩٧٨، ص ٦٢-٦٣.

(١٧٠) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، حـ٢، ص ٧٨٥، وطبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٥٠٧. يذكرنا ابن رشد هنا بمغالطة الكذاب المعروفة في كتب المنطق؛ بالطبع ليس رأي الغزالي ضرورياً، ولا رأي ابن رشد كذلك ضرورياً!.

(١٧١) انظر: مناهج الأدلة، ص ١٦٢، ١٦٣، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١.

(١٧٢) أنظر. تهافت التهافت، ص ١١٣، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٧، ١٩٣.

(١٧٣) مناهج الأدلة، ص ١٦٩-١٧٠، ١٧١.

(١٧٤) رسائل ابن رشد، كتاب السماء والعالم لأرسطو، طبعة حيدر آباد، ص ٤٩.

(١٧٥) تهافت التهافت، ص ١٦٧.

(١٧٦) انظر تهافت الفلاسفة، ص ٢٢٩-٢٣٢.

(*) تذهب الدكتورة منى أبو سنة إلى أن ابن رشد لم يقم بفحص قدرة العقل، بل قام به كانط بعد سبعمائة سنة. فقد وضع كانط أساس الهرمنيوطيقا استنادا إلى نظريته فى المعرفة حيث انتهى إلى أن العقل الإنسانى يحاول اقتناص المطلق ولكنه عاجز عن ذلك. وكتابه "نقد العقل الخالص" هو من أجل تبرير فشل هذه المحاولة فى اقتناص الحقيقة المطلقة. وفى هذا الاطار ألف كانط "الدين في حدود العقل وحده" (راجع: د.منى أبو سنة: ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا، بحث ضمن كتاب: ابن رشد والتنوير، تحرير: د. مراد وهبة، د. منى أبو سنة، تقديم: د. بطرس غالى، دار الثقافة الجديدة، طبعة أولى، ١٩٩٧، ص ٨٩، ٩٠).

(١٧٧) راجع هذا الموضوع بتوسع فى كتاب د. أبى يعرب المرزوقى/ مفهوم السببية عند الغزالى.

(١٧٨) د. صلاح قنصوه، فلسفة العلم، دار قباء، سنة ١٩٩٨، ص ١٦٢.

(١٧٩) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٨٠) تهافت الفلاسفة، ص ٨٥.

الفصل الثالث
الاستدلال المنهجى فى الإلهيات
عند ابن رشد

لقد ظهر لنا من خلال عرض مراحل الوعى الفلسفى وتطوره عند ابن رشد -فى الفصل الأول- أن التفكير المنهجى عنده انقسم إلى مرحلتين متميزتين هما: مرحلة الدعوة إلى البرهان فى العلوم والفلسفة؛ ومرحلة تلازم الجدل والبرهان فى الفلسفة. وهذا يقودنا إلى الحديث عن كل مرحلة من المرحلتين.

المرحلة الأولى: مرحلة الدعوة إلى البرهان:

تمثلت هذه المرحلة فى حذف الأقاويل الجدلية في كتب أرسطو، والإبقاء فحسب على أقاويله العلمية، كما تمثلت أيضا فى الدعوة الصريحة إلى استخدام الاستدلال البرهاني، ورفض الجدل وبخاصة عند المتكلمين (الأشعرية بالتحديد) ومنهم الغزالى، وعند الفلاسفة الفيضيين الفارابى وابن سينا.

لقد دعا ابن رشد -على ما أثبتنا- فى مرحلة الجوامع والتلخيصات إلى استبعاد كل قول جدلى غير برهانى، والدعوة إلى تبنى الأقاويل العلمية البرهانية التى جاء بها أرسطو فحسب، دون النظر إلى آراء غيره من السابقين؛ من شراحه العرب واليونانيين. من هنا اكتفى ابن رشد فى هذه المرحلة بتجريد الأقاويل البرهانية فى كتب أرسطو والإبقاء عليها، وحذف الشكوك التى ذكرها أرسطو للسابقين عليه والمعاصرين له. والأهم من ذلك هى دعوة ابن رشد فى هذه المرحلة إلى النظر فى العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعة على جهة النظر فى التعاليم(١). وهذا يعنى أن ابن رشد أراد إقامة الفلسفة علما محكمًا على غرار العلم الرياضى كما كان الحال عند أرسطو. من هنا كان هجومه على المتكلمين فى زمانه، وعلى الغزالى بخاصة، وكذلك ابن سينا: لأن أقوالهم وبراهينهم لم تبلغ "مرتبة اليقين والبرهان"(٢)، فعند تناول ابن سينا مسألة القدم والحدوث، وقوله ببرهان الممكن والواجب وصف ابن رشد قوله بأنه "فى أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلاً موصل البراهين"(٣)؛ معللاً ذلك بأن المقدمات التى اعتمد عليها ابن سينا: مقدمات عامة، ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها، فى حين أن مقدمات البراهين ينبغى أن تكون من الأمور الجوهرية الذاتية المناسبة، على ما بين ابن رشد فى تلخيص وشرح البرهان لأرسطو(٤)، كما نعت ابن رشد كلام الغزالى بأنه "كلام طويل غايته خطبى أو جدلى"(٥) أو كما يقول فى موضع آخر: "أقاويله كلها أقاويل جدلية"(٦) أو أنه "كلام باطل كله"(٧).

نحن أمام موقف صريح لابن رشد يجعل من الفلسفة منهجاً واحداً قائماً على البرهان، ويوحِّد بين العلوم كلها فى منهج واحد، أو بالأحرى يدافع عن الفلسفة باعتبارها منهجا علمياً برهانياً، يتأسس على البرهان واليقين الرياضى، فى مقابل الموقف المنهجى عند الغزالى الذى يجعل للفلسفة خصوصية تتميز بها عن العلوم الأخرى، وتنفصل عنها منهجياً، فلا يمكن عند الغزالى استخدام المناهج الرياضية فى الفلسفة الأولى أو فى الإلهيات (على نحو ما أثبت كانط فيما بعد) فقال الغزالى: **"أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات"**[٨]. على أن ابن رشد يؤكد أن معنى الحكمة هو "النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"[٩].

يبقى الوقوف على جوهر الطريقة البرهانية أولاً. وهل استطاع ابن رشد حلّ مسائل الإلهيات بطريقة برهانية؛ على ما اشترطه فى تلخيصه للبرهان وكذلك فى شرحه له؟

أولاً: جوهر الطريقة البرهانية:

يدعو ابن رشد فى هذه المرحلة إلى أن تتخذ الفلسفة منهجا يكون إنموذجه العلمى برهانا مستمداً من العلوم الرياضية التى تتمتع باليقين التام، لأن براهينها براهين مطلقة تفيد وجود الشىء وسببه معاً، أو السبب إذا كان الوجود معلوماً[١٠]، كما تستعمل الرياضيات الشكل الأول فى القياس، وهو أحق الأشكال الذى يتحقق به العلم التام الذى يكون على طريق الإيجاب[١١].

أ - معنى البرهان:

البرهان "هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود"[١٢]، فمعرفة علة وجود الشيء شرط ضروري للبرهان اليقيني. ومن المعروف أن العلل عند أرسطو أربع: المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية. وهذه العلل قد تقع كل واحدة منها كحدّ أوسط في الأقيسة البرهانية[١٣]، لكن البراهين تختلف فيما بينها بحسب الحدّ الأوسط: من براهين مطلقة تعطي السبب والوجود معا، إلى براهين وجود فقط وبراهين تعطي السبب فقط.

وكل برهان لابد أن يستند إلى مقدمات أومعرفة متقدمة تنقسم إلى نوعين:

١ - إما معرفة هل الشيء موجود أو غير موجود، وهو ما يسمى بالتصديق.

٢ - إما معرفة بماذا يدل عليه اسم الشيء، وهو الذي يُسمى تصوراً.

وبعض الأشياء تحتاج الأمرين معاً.

على ذلك لابد للبرهان من وجود مبادئ ينبغي التسليم بها بدون برهان وإلا يستمر البرهان إلى مالا نهاية، وهذه المبادئ تنقسم إلى نوعين:

١ - إما مبادئ خاصة لكل علم، وهي المناسبة الذاتية.

٢ - وإما مبادئ عامة لأكثر من جنس، وهي البديهيات، غير أن البديهيات رغم أنها مشتركة عامة فإنها ينبغي أن تُكَيف وفقًا لكل علم[١٤].

ب - أنواع المقدمات المستخدمة فى البرهان:

والمقدمات المستخدمة فى البرهان أنواع: منها مقدمات معروفة بالطبع واجب قبولها (البديهيات) ومنها مصادرات، ومنها أصول موضوعة (مسلمات) ومنها حدود (تعريفات).

- فالبديهيات أو المقدمات المعروفة بالطبع يصدق بها بذاتها، وليس يمكن أن يتصور أحد فيها أنها غير ماهى عليه.

- أما المسلمات أو الأصول الموضوعة هى المقدمة التى يتسلمها المتعلم من المعلم، دون أن يكون عنده علم بخلافها.

- أما المصادرة، يتسلمها المتعلم من المعلم، وعنده علم بخلافها.

- أما الحدود فهى تعريفات تختلف عن الأصول الموضوعة (المسلمات) والمصادرات من قبل أن الحدود ليس فيها حكم بأن الشيء موجود أو غير موجود، وإنما الحدّ جزء مقدمة وهو مُفهم لذات الشيء ومعناه[١٥]، أى أنه يعرفنا جوهر الشيء وماهيته، والماهية هى الكلى، والعلم هو علم بالكلى. لذلك يفرق ابن رشد بين الحدود والمصادرات، والأصول الموضوعة، على اعتبار أن الحدّ لا يكون إلا كلياً، وتلك قد تكون كلية وجزئية، والبرهان لا يقوم إلا على الطبيعة الكلية، لذلك إذا لم يكن فى الجزئيات طبيعة كلية، لم يكن هنالك معنى كلى موجود، وإذا لم يتحقق هذا المعنى الكلى، لا يكون هناك حدّ أوسط يحمل عليه من طريق ماهو، وإذا انتفى وجود الحدّ الأوسط فلا يكون هنالك برهان أصلاً[١٦].

لذلك يؤكد ابن رشد أن "العلم بالبرهان فإنما يكون على الأمر الكلى وبالأمر الكلى، والأمر الكلى هو فى كل شخص وفى كل زمان"[١٧].

وأهم ما يؤكد عليه ابن رشد فى الحدود هو أن تكون المعانى المراد تحديدها واضحة بينة ظاهرة فى الحدود، لذلك فهو يدعو إلى الاحتراس من الاسم المشترك"[18] الذى يُقال على معان كثيرة وهو كثيراً ما يُستخدم فى الجدل، وإن كان هناك تحفظ من استخدامه فى الجدل، فمن باب أولى أن نتحفظ منه فى الحدود المستخدمة فى العلم البرهانى[19].

جـ - شروط مقدمات البرهان[20]:

وهناك شروط لابد من توافرها فى المقدمات التى تستخدم فى البرهان وهى:

١ - أن تكون مقدمات البرهان صادقة، لأن الكاذبة تؤدى بمن يستعملها أن يعتقد بوجود ما ليس بموجود.

٢ - أن تكون أوائل وغير معروفة بحدّ أوسط، أى لا تسبقها مقدمة أخرى تحتاج إلى حدّ أوسط، أى تحتاج إلى برهان، وكل برهان يحتاج إلى برهان، وإلا استمر البرهان إلى مالا نهاية.

٣ - أن تكون علة للشىء المُبرهن، لأن العلم الحقيقى هو العلم بعلة الشىء، لذلك يجب أن تكون أيضا مناسبة للأمر الذى يتبين بها.

٤ - أن تكون متقدمة على النتيجة من قبل أنها علة للنتيجة، أى أنها متقدمة عليها بالسببية.

٥ - أن تكون أعرف من النتيجة من جهتين: من جهة ما يدل عليه اسمها، ومن جهة أنها موجودة أى صادقة. والأعرف يكون على ضربين:

أ – الأعرف عندنا هى الجزئيات.

ب– والأعرف عند الطبيعة هو الكليات البعيدة عن الحس.

لذلك لا يمكن أن يكون قياس برهانى دون اجتماع هذه الشروط.

وفى البرهان ينبغى التصديق بمبادئ البرهان على الصفات المشار إليها، إلى جانب أنه لا ينبغى التصديق بشىء من مقابلات المقدمات المعروفة بنفسها، لأن الاعتقاد بإمكان مقابل هذه الأوائل يؤدى إلى ما يعرف بالأمور المغلطة التى تقوم عليها أقيسة السوفسطائيين، لكن العلم البرهانى من خصائصه ألا يقبل التغير أو الفساد أو إمكان حدوث مقابله(٢١).

لذلك تكون مقدمات البرهان ضرورية –غير متغيرة–، وهى ذاتية محمولة على الكل، وكلية، ومناسبة أى من جنس واحد، لذلك يؤكد ابن رشد على مطالب البرهان وهو العلم المحقق اليقينى الذى يفيد علم الشىء على ما هو عليه بعلته التى هو بها موجود أو فى أى وقت دون أن يكون بخلاف ماهو عليه فى أى وقت، لذلك يكون ضرورياً دائماً. لذلك فالنتيجة التى تعتمد على مقدمات ضرورية فهى ضرورية غير متغيرة(٢٢).

ويقف ابن رشد على شروط المطالب البرهانية، أى يقف عند تعريف "المحمول على الكل، وماهو بذاته، والكلى. وهى أنواع المحمولات التى تتعلق بالبرهان"(٢٣). ولا نجد بنا حاجة إلى الوقوف عندها، وما يعنينا الآن هل الشروط التى وضعها أرسطو فى كتاب البرهان، وتبناها ابن رشد ودعا إليها (من حيث مقدمات البرهان،

وشروطها، ومادة البرهان، وصورته) هل تتطابق مع الممارسات الفعلية التى مارسها ابن رشد لحل قضايا الإلهيات؟ هذا ما نقف عنده ونتساءل:

ثانياً: هل ممارسات ابن رشد المنهجية برهانية؟

إذا نظرنا إلى المرحلة التى دعا فيها ابن رشد إلى تجريد الأقاويل العلمية فى كتب أرسطو وهى مرحلة الجوامع الطبيعية وما بعد الطبيعة، على ما يظهر فى ديباجة مقدمة السماع الطبيعى(٢٤)، وديباجة جوامع ما بعد الطبيعة(٢٥) فإن هذا الأمر يثير عدة تساؤلات وتعليقات هى:

١ - هل عندما قام ابن رشد بطرح الأقاويل الجدلية جانباً أو حذفها من كتب أرسطو بحجة أنه لم يعد بنا حاجة إليها الآن، إنما كانت حاجة أرسطو إليها عندما كان يفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يتوصل إلى الأقاويل العلمية(٢٦). هل هذا يُعدّ برهاناً؟ أعنى هل الإبقاء على الجانب البنائى دون الجانب النقدى من أقوال أرسطو يُعدّ عملاً برهانياً(٢٧)؟ وماذا نقول عن النقد الذى يمارسه ابن رشد ضد أقوال ابن سينا وهو فى معرض تجريده للأقاويل العلمية عند أرسطو، هل يتخذ فيه البرهان منهجا؟.

٢ - فى مقدمة جوامع ما بعد الطبيعة يصرح ابن رشد أيضا بالهدف نفسه الذى أعلنه فى مقدمة الجوامع الطبيعية وهو أن قصده أن يلتقط الأقاويل العلمية من مقالات أرسطو الموضوعة فى علم ما بعد الطبيعة على

نحو ما جرت به عادته فى الكتب المتقدمة التى هى الجوامع الطبيعية[٢٨].

ومن المعروف للباحثين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو يتكون من أربع عشرة مقالة أو ثلاث عشرة، أما الجوامع وعد ابن رشد فى المقدمة أن تقتصر على خمس مقالات، لكنه أخرج كتابه فى أربع مقالات. وما نريد التنبيه عليه هو أنْ المقالة الأولى فى جوامع ما بعد الطبيعة هى مقالة الدال الخامسة من كتاب ما بعد الطبيعة، وهى مقالة ذات طبيعة تشكيكية، توضح عدم تواطؤ اللغة الفلسفية. وهنا يثار التساؤل كيف تنسجم الطبيعة العلمية التى هى فى الأصل برهانية مع هذا الطابع التناسبى لمعظم الأسماء المستخدمة فى علم ما بعد الطبيعة؟

٣ - وإذا نظرنا إلى تلخيصات ابن رشد لكتب أرسطو؛ سنجد أن ابن رشد يعترف فى تلخيص الجدل بأن الجدل نافع فى العلوم النظرية لأن مقدمات المقاييس الجدلية فى غالب الأمر ليست كاذبة بالكل، ولا صادقة بالكل، لذلك يُضطر إلى استخدام الجدل فى الأشياء التى يختلط فيها ما بالذات بما بالعرض، وهذا يحدث فى العلم الطبيعى، والعلم الإلهى، والعلم المدنى، بخلافَ الأمر فى علوم التعاليم. ولذلك يقول ابن رشد: قل ما نجد أرسطو يبرهن شيئًا فى هذه العلوم الثلاثة إلا قدم البرهان على ذلك تشكيكاً جدلياً[٢٩].

وعليه يستخدم أرسطو الجدلَ فى العلم الطبيعى والعلم الإلهى، لأن الجدل يعتمد على مقدمات مشهورة، وهى ما يُحتاج إليها فى تلك العلوم؛ سواء عن طريق الاستقراء، أو عن طريق القسمة، أو ما يعرف بالمصادرات التى يقنع فيها بالأمور المشهورة[٣٠].

لذلك يعتبر أرسطو الخطاب الجدلى خطاباً فلسفيا(٣١). لذلك لم يفصل فصلاً تاماً بين الجدل والبرهان، وهذا أمر قد قال به ابن رشد فى تلخيصه لكتاب أرسطو فى الجدل، حيث عدَّد المنافع الكثيرة لصناعة الجدل، باعتبارها نوعًا من الرياضة الذهنية، وتدريبًا على مناظرة الجمهور، وجدال الخصوم، فضلاً عن أن منفعة الجدل فى العلوم النظرية(٣٢) (أى علوم الفلسفة) مهمة، الأمر الذى جعل أرسطو يبدأ براهينه بالتحليل والنقد، ثم أتبعه بالتركيب والبناء، أى يبدأ بالجدل ثم بالبرهان، بالتشكيك ثم وضع الحلول(٣٣).

٤ - إذا انتقلنا إلى ممارسات ابن رشد المنهجية فى كتبه المؤلفة التى هى: "فصل المقال..."، و "الكشف عن مناهج الأدلة ..." و"تهافت التهافت": لنرى كيف برهن ابن رشد، أو أثبت، أو دلّل على صحة قضاياه؟

أ. فى كتاب "فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" كيف برهن ابن رشد على قضية العلاقة بين الشريعة والحكمة؟ هل استخدم الطريقة البرهانية أم الجدلية؟

يناقش ابن رشد فى هذا الكتاب حقيقة العلاقة بين مجالين أحدهما مجال النقل والآخر مجال العقل، والقضية برمتها محلّ شك ونزاع بين رأيين متعارضين، أحدهما يقول بالاتصال بين المجالين، والآخر يقول بالانفصال أو برفض العلاقة برمتها. إذن المطلوب هل العلاقة قائمة على الاتصال أم على الانفصال؟ وهذا الطرح يعُد مطلوبا جدلياً(*). وكما أوضح لنا ابن رشد أسباب الشك الواقع فى

المطلوب الجدلي: منها ما يتعلق بالتضاد الحاصل بين الفلاسفة بعضهم ببعض، ومنها ما يضاد الجمهور فيه بعضهم بعضا، ومنها ما يضاد الفلاسفة فيه الجمهور، ومنها ما تتضاد فيه الأقيسة مثل قولنا: هل العالم قديم أم محدث(٣٤).

وتظهر الصورة الجدلية بوضوح في ممارسات ابن رشد في"فصل المقال" حين ندرك أن الهدف من وضع الكتاب هو أساساً مهمة هدمية شكّية تقوم على دحض موقف الخصم الرافض للفلسفة وعلوم المنطق، وهم الفقهاء، من هنا كان لابد من الحوار والمناظرة والجدال معهم بمنطق تفكيرهم، وبما يسلمون به، لإثبات نقيض موقفهم وهو بعينه الغاية المباشرة للجدل. إذن ابن رشد، يسعى إلى الإقناع، وكل من يسعى إلى اقناع الآخر لابد أن ينطلق مما يعتقده هذا الآخر ويسلم به. من هنا كانت البداية الجدلية في شكل سؤال صاغه ابن رشد في صورة فتوى فقهية شرعية تطلب تحديد مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق طبقاً لأحكام الشريعة كما جاءت في الفقه الإسلامي(٣٥)، وحصر ابن رشد الحكم، في الواجب والمندوب فحسب، ليكشف عن قصده في حصر هذا الحكم في فئتين يكون النظر في حقهم فرضاً واجباً، ومندوباً، أي فرض عين وفرض كفاية، أو على جهة الضروري، وعلى جهة الأفضل بتعبير ابن رشد.

وابن رشد منذ البداية يحدد منهجه في "فصل المقال" بأنه "على جهة النظر الشرعي"(٣٦) وجهة النظر الشرعي المقصودة هي الخطاب بلغة الفقه واستصدار الأحكام الخاصة بالفقه لتكون هي

الحكم على مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق، ليأتى الحكم عليهما من داخل الشرع نفسه، فوجوب دراسة الفلسفة وعلوم المنطق يلزم بالضرورة عن وجوب النظر العقلى الذى يدعو إليه القرآن الكريم. فكانت نقطة البداية عند ابن رشد هى التحصن بالآيات القرآنية، واتخاذها شاهداً على تبرير دعوته لمشروعية الفلسفة. أى أن نقطة البدء فى الاستدلال كانت "مجاراة الخصم"، أى أن ابن رشد قد سلّم ببعض مقدمات خصمه ليبين أنها لا تنتج ما يريده الخصم، بل استخدم ابن رشد نفس المقدمات لتساعده على إنتاج ما يريده هو، وهذا يُعّد لوناً من ألوان الجدل(٣٧).

لقد استخدم ابن رشد مسلمات الفقهاء لينتج منها ما يريد إنتاجه طبقا لما يقصده من دفاع عن مشروعية الفلسفة وعلوم المنطق على جهة النظر الشرعي. لذلك نجده يضع تأويلاً لمعنى الاعتبار كما ورد فى قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولى الأبصار) [الحشر٢/] ليؤكد أنه نصّ على وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معاً(٣٨)، أى القياس بالمعنى الذى ورد فى المنطق الأرسطى، أو القياس بالمعنى الذى ورد فى أصول الفقه، وإذا كان القياس عند الأصوليين يعنى "تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد"(٣٩) فلا مانع أن يستخدم ابن رشد هذا القياس فيما يتعلق بعلاقة الشريعة بالحكمة، فإن تحصيل حكم الشرع (الأصل) على الحكمة (الفرع) لاشتباههما فى علة الحكم (وهو وجوب النظر العقلى فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على

الصانع)، هذا الحكم بوجوب النظر العقلى منصوص عليه فى الشرع ولا يحتاج إلى اجتهاد لبيان وجوده ووجوبه، إنما الذى يحتاج إلى اجتهاد هو كيفية النظر العقلى، ولما كان آرسطو قد كفانا هذا الاجتهاد؛ فينبغى علينا أن نضرب بأيدينا إلى كتبه ونتعلمها على الترتيب(٤٠)، وذلك قياساً على ما يقوم به العالم فى أصول الفقه. وهنا يلجأ ابن رشد إلى "المماثلة"، أو قياس النظير بين عمل الفيلسوف وعمل الفقيه فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها ... يجب على العارف (=الفيلسوف) أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه"(٤١).

ويستمر ابن رشد فى صد الهجوم الذى شنّه الفقهاء على الفلسفة والفلاسفة، بدحض حججهم اعتماداً على المماثلة والإقناع، والمقارنة بين صناعة الفقه وصناعة الفلسفة، من حيث الشروط الواجب توافرها فى الصناعة، والشروط المنهجية التى يمارسها العالم فى كل صناعة منهما، ومن حيث المنفعة الحاصلة ...إلخ بما لا مجال لذكره بتوسع.

غير أن ما يعنينا هو استخدام ابن رشد لأساليب جدلية متنوعة، ومنها الاستدلال بالمثال أو التمثيل الذى يقوم على التشابه بين الأشياء التى هى موضوع الاستدلال، وهو يستغل فى الإقناع أو العرض المبسط(٤٢)، وذلك يظهر بوضوح عندما يتحدث عن هؤلاء الذين منعوا النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق: فيقول: "إن مَثَّلَ من

مَنع النظر فى كتب الحكمة مَنْ هو أهل لها من أجل أن قومًا من أراذل الناس قد يُظَنُّ بهم أنهم ضلوا من قِبَل نظرهم فيها، مَثَلُ مَنْ منع العطاشى من شرب الماء البارد العذب حتى ماتوا من العطش، لأن قوما شَرقوا به فماتوا، فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتى وضرورى"(٤٣) وغيرها من الأمثال التى يأتى بها ابن رشد.

وابن رشد يدرك تماما أنه يستخدم التمثيل فى كتابه، لذلك عندما احتاج الأمر إلى التمثيل بصناعة الرياضيات لتأكيد أن يستعين المتأخر بالمتقدم، فإنه صرح بقوله: "وما الذى أحوج فى هذا إلى التمثيل بصناعة التعاليم، وهذه صناعة أصول الفقه والفقه نفسه..."(٤٤) أى لماذا نلجأ إلى التمثيل بصناعة الرياضيات، وأمامنا أصول الفقه والفقه نفسه.

ومعظم القياسات التي يستخدمها ابن رشد فى "فصل المقال" تقوم على إيراد التشابه بين مجالى أصول الفقه والفلسفة.. وهو يستخدم الأقيسة الشرطية "على جهة الإبدال" التى تعنى كما يقول: "إذا أردنا أن نبين شيئا ما موجود لأمر ما، أو منفى عنه، نقلنا ذلك البيان إلى شبيه ذلك الشىء، علما منّا أن الذى يلزم فى شبيه ذلك الشىء يلزم فى ذلك الشىء بعينه (٤٥).

لذلك معظم القياسات تأخذ الصورة الشرطية منذ البداية على طول الكتاب كله فى قوله إن كان..كذا..كان كذا.. وإذا تقرر ..كذا.. فواجب كذا... وهكذا يستمر ابن رشد فى وضع الأقيسة المركبة التى

تبدأ بمقدمات يُسلّم بها الخصم، ليستنبط منها ابن رشد ما يلزم عنها من نتائج، ومن النتائج يستنبط ما يلزم عنها من نتائج جديدة وهكذا.

وإذا كان من الممكن صياغة أقاويل ابن رشد فى "فصل المقال" فى صورة أقيسة، فإنه ليس بالضرورة أن تكون أقيسة برهانية تتصف بالضرورة العقلية. وابن رشد نفسه يذكر لنا القياس مقارنة بالبرهان، فيقول عن القياس: إنه "قول يلزم عنه شىء آخر باضطرار، ولم يقل يلزم شىء آخر اضطرارى. فالاضطرار فى القياس هو فى نفس لزوم النتيجة عن المقدمات، لا فى كون النتيجة اضطرارية"(٤٦). ومعنى ذلك أنه ليس كل قياس برهانياً، فهناك القياس الجدلى والفرق بين القياس البرهانى والجدلى: أن الأول ينتج نتيجة ضرورية من مقدمات ضرورية، والثانى ينتج نتيجة تلزم عن مقدماته بالضرورة، لكنها ليست ضرورية.

فهل بعد ذلك نستطيع أن نقول: إن استدلال ابن رشد -فى "فصل المقال"- على مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة هو استدلال برهانى بالمعنى الأرسطى؟ لو كان الأمر كذلك لكانت المشكلة قد حسمت إلى الأبد، وكان باب الاجتهاد قد أُغلق فيها، غير أن الواقع قد أثبت لنا أن ما خلَّفته محاولة ابن رشد من جدال عنيف وخصومة من بعده خاصة فى الغرب اللاتينى(٤٧) هو أكبر دليل على المعالجة الجدلية لهذا الموضوع، ونفى الطابع البرهانى الحاسم والضرورى عن استدلاله. لذلك يقول د. عاطف العراقى: "إن فلاسفة العرب بلا

استثناء واحد منهم: لم ينجحوا نجاحًا تاما فى التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف: إما أن ينتهى به البحث فى هذا المجال إلى رفع الدين على الفلسفة: وإما أن يرفع طريق البرهان على الطريق الخطابى، ومعنى هذا إننا لا نجد توفيقاً دقيقا بمعنى كلمة "توفيق". وابن رشد وهو من أكثر الفلاسفة اهتماما بالتوفيق(*) لم ينجح فى موضوع التوفيق نجاحًا تاماً، وإلا كيف تفسر أن الفلسفة انتهت بوفاته فى عالمنا العربى"(٤٨).

الخلاصة: أن "فصل المقال" خطاب جدلى يوجهه ابن رشد إلى فئة الفقهاء الرافضين للفلسفة، والمطلوب إقناع هذه الفئة بخطأ موقفهم هذا استناداً إلى ما يؤمنون به، وما يعتقدونه، وما يسلمون به، سواء على مستوى العقيدة الدينية أو على مستوى الممارسات العملية المنهجية فى علم أصول الفقه. والممارسات الفعلية فى "فصل المقال" تثبت أن ابن رشد أراد التأثير فى الخصم وهدم آرائه وموقفه، وهو عين الهدف الذى يراه ابن رشد هدفًا للمتكلمين.

كيف نُفسِّر إذن الدعوة الصريحة إلى استخدام القياس البرهانى الذى "لا يقبل التغير أو الفساد أو إمكان حدوث مقابله"(٤٩) مع تلك الممارسات الجدلية؟ وقد يقول قائل إن هذا خطاب موجه إلى الجمهور على جهة الفحص الشرعى، وليس على جهة النظر العقلى البرهانى.

أقول. إذن علينا أن نعترف بأن ابن رشد يستخدم نوعين من الخطاب. خطاب للجمهور، وخطاب للخاصة، أحدهما جدلى أو خطابى والآخر برهانى. ويبقى أن نعرف بأى معنى يكون برهانياً؟

ب- منهج "الكشف عن مناهج الأدلة":

يشغل الحجاج الجدلى مساحة كبيرة من كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" بهدف إيضاح القطيعة المنهجية بين الخطاب البرهانى والخطاب الجدلى السوفسطانى عند المتكلمين خاصة الأشعرية!!

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن نذكر أن معظم الفلاسفة العرب والمسلمين بدءاً من الكندى والفارابى وابن سينا(٥٠)، وكذلك الغزالى(٥١) جميعهم اتخذوا موقفا يطعنون فيه فى أدلة الفرق الكلامية، ويصفونها بأنها جدلية أو خطابية مأخوذة من بادئ الرأى دون تمحيص. فيذهب ابن سينا إلى أن أقوال المتكلمين غير برهانية، وأن البرهان منهج الخاصة، وأن المنهج الملائم للعامة هو الخطابة، ويقر بأن الصناعتين النافعتين هما البرهان والخطابة(٥٢)، أما الجدل لا يقصد لا هذا ولا ذاك، وهذا بعينه ما ذهب إليه ابن رشد. وهنا ينبغى على الباحث أن يدرك المعنى الذى يقصده كل فيلسوف من "الجدل" والمعنى المقصود بالبرهان.أو ما هو الجدل المرفوض والمذموم، وماهو الجدل المقبول والمحمود؟.

فيما يتعلق بموقف ابن رشد من أدلة المتكلمين، فإنه يستمر فى حملته على أدلتهم واصفًا إياها بأنها طرق ليست برهانية، ولا هى من الأقاويل التى تليق بالجمهور. أى أنها ليست برهانية صناعية، كما أنها أيضا ليست شرعية بسيطة تخاطب جمهور الناس(٥٣) فهى لا تصلح للعلماء ولا للجمهور(٥٤).

ويدخل ابن رشد فى حوار وجدال مع المتكلمين (الأشعرية) لكى يلزمهم عن طريق تفنيد أدلتهم وتحليلها إلى إبطال دعواهم، وإلى أن أدلتهم ليست برهانية إنما هى جدلية مع أنه يمارس المنهج الجدلى. حيث يتبع طريقة "السبر والتقسيم" التى هى "باب من أبواب الاستدلال الكاشف للحقيقة، وهو أيضا من أبواب الجدل، يتخذه المجادل سبيلاً لإبطال دعوى من يجادله: بأن يذكر أقسام الموضوع الذى يجادل فيه، ويبين أنه ليس فى أحد هذه الأقسام خاصة تسوغ قبول الدعوى فيه، فيبطل دعوى الخصم"(٥٥).

وطريقة السبر والتقسيم تقوم على خطوتين منهجيتين: إحداهما: الحصر، وهو المقصود بالتقسيم. والأخرى: الإبطال وهو المراد بالسبر. وهذا بعينه ما كان يقوم به ابن رشد سواء فى كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" أو فى "تهافت التهافت" فضلاً عن استخدامه أساليب جدلية متنوعة أهمها:

- الجدل القائم على السبر والتقسيم (كما أشرنا).
- الجدل القائم على المماثلة، أوالتمثيل والتشبيه، أى قياس النظير.
- الجدل القائم على برهان الخُلف ...إلخ.

وأهم ما هو مشترك بين الأساليب السابقة هو تقبل دعوى الخصم على وجه الافتراض، من أجل إبراز تناقضاتها الداخلية، ومن ثم رفضها وإحلال الرأى المقترح مكانها. إذن يبدأ الجدل من فروض هى بعينها آراء الخصم، ثم تحليلها وتفنيدها، ثم إضافة التركيب بعد ذلك.

فالجدل يكسب صاحبه القدرة على "امتحان الآراء والمذاهب وتعريف الصادق منها من الكاذب"[٥٦].

غير أن أهم ما استخدمه ابن رشد من أدواتٍ جدلية هو تلك القدرة على تمييز كل واحد من الأسماء، وعلى كم نحو تُقال، أي القدرة على تفصيل الاسم المشترك والمتشابه والمشكك[٥٧] كما سنبين بعد قليل.

نماذج من الممارسات الجدلية عند ابن رشد

- مسألة حدوث العالم عند الأشاعرة:

يبدأ ابن رشد نقده للأشاعرة في كتابه: "الكشف عن مناهج الأدلة..." لأنهم أولاً يقولون بأن "التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل"(٥٨).

وعليه يدخل ابن رشد معهم في حوار وجدال: ليمتحن أدلتهم العقلية الخاصة بحدوث العالم، وإن كان يضع حكمه عليهم في البداية، ثم يأتي بما يؤكد هذا الحكم، وأحكامه التي أصدرها ابن رشد على طرقهم بأنها طرق "ليست هي الطرق الشرعية"(٢٢١) فطريقتهم المشهورة لإثبات حدوث العالم هي "طريقة مُعتاصةُ"، تذهب على كثير من الماهرين المدربين في صناعة الجدل، فضلاً عن الجمهور، فهي طريقة غير برهانية، ولا تؤدي إلى علم يقيني بوجود الباري سبحانه(٥٩).

ويبدأ ابن رشد بتقبل دليلهم على سبيل الافتراض: ليقوم بالخطوة الأولى وهي التقسيم أو الحصر، بادئاً من المقدمات التي اعتمد عليها الأشاعرة في دليل الحدوث، حاصراً إياها في ثلاث مقدمات تأتي بمثابة الأصول لما يقصدون الوصول إليه من نتائج تدل على حدوث العالم عندهم، ثم يقوم ابن رشد بتحليل كل مقدمة على

حدة، وتفنيدها موضحا الخطأ فيها كى يقوم بإبطالها بعد ذلك.

والمقدمات الثلاث هى:

- إحداها: أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أى لا تخلو منها.

- والثانية: أن الأعراض حادثة.

- والثالثة: أن مالا ينفك عن الحوادث حادث، أى مالا يخلو من الحوادث هو حادث(٦٠).

يبدأ ابن رشد بنقد المقدمة الأولى ليوضح أنها كان يمكن أن تكون صحيحة لو قصدوا بالجواهر الأجسام المشار إليها المحسوسة المشخصة القائمة بذاتها: ولكنهم عنوا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم، وهو ما يسمونه الجوهر الفرد، وفى هذه الحالة تكون المقدمة الأولى محلّ شك(٦١).

ويتلخص الشك الذى يأتى به ابن رشد فيما يلى:

- إنهم يعتمدون على مقدمة ليست معروفة بنفسها، وليست معطى حسياً، ولا بديهية عقلية، بل هى نتيجة استدلال خطابى على الأكثر، يؤدى إلى "أقاويل متضادة شديدة التعاند. وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان وأهل هذه الصناعة قليل جداً"(٦٢).

- أنهم يخلطون بين الكم المنفصل والكم المتصل (العدد والعظم، الحساب والهندسة) فى استدلالهم المشهور (الفيل والنملة) حيث اعتبروا من المعلومات الأولية القول بأن الفيل أعظم من النملة،...إلخ(٦٣).

ويفند ابن رشد ما يلزم عن المقدمة التى يقولون بها، فيأتى بنتائج تتعارض أو تتناقض مع ما يسلمون به (كالقول بالخلق من العدم مثلاً). وبالتالى فإن مقدمتهم تؤدى إلى شكوك ليس من السهل التخلص منها(٦٤).

وينتقل ابن رشد إلى المقدمة الثانية: القائلة بأن جميع الأعراض مُحَدثة ليؤكد أنها أيضا مقدمة مشكوك فيها لخفاء معنى الحدوث فيها كخفائه فى بعض الأجسام التى لم نشاهد حدوثها بالاستقراء، ونحكم على حدوثها بقياس الغائب على الشاهد ، ونعمم الحكم على جميع الأجسام وجميع الأعراض وهو قياس يُعدّ خاطئًا فى نظر ابن رشد: وذلك لأن من الأجسام مالم نشاهد حدوثه مثل "الجسم السماوى، وهو المشكوك فى إلحاقه بالشاهد، والشك فى حدوث أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه: لأنه لم يُحَسّ حدوثه لا هو ولا أعزاضه"(٦٥)، وعلى ذلك يرى ابن رشد أن كلام الأشعرية يبين فحسب "أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث، لا مالا يظهر حدوثه، ولا مالا يُشك فى أمره، مثل الأعراض الموجودة فى الأجرام السماوية"(٦٦)، وبالتالى فإن أدلتهم على حدوث جميع الأعراض تعتمد قياس الغائب على الشاهد، وهو دليل خطابى، لا ينبغى استخدامه إلا "عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب"(٦٧)، وهذا لا يحدث على مستوى الموجودات نفسها، فطبيعة الأجرام السماوية -مثلاً- تختلف عن طبيعة الأرض..

– أما المقدمة الثالثة القائلة بأن مالا يخلو عن الحوادث فهو

حادث، يراها ابن رشد مقدمة مشتركة الاسم يمكن أن تُفهم على معنيين، ومسألة اعتماد ابن رشد على التقسيم الدلالى للأسماء المستخدمة فى مباحث الفلسفة مسألة سنعود إليها بعد قليل، لأنها تكاد تكون هى جوهر المنهج الرشدى.. وإذا كان قد وصف هذه المقدمة بأنها مشتركة الاسم تتعدد معانيها، فإنه وقف عند هذه المعانى يُفندها باستخدام الجدل القائم على برهان الخُلف. لينتهى إلى أن ما يريدون الوصول إليه لا يلزم عما يضعونه من مقدمات، وينتهى إلى نفس حكمه السابق من أن "ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهانًا، ولا هو من الأقاويل التى تليق بالجمهور"(٦٨).

تعقيب:

يتلخص نقد ابن رشد للأشاعرة فى دليلهم السابق على ما يلى:

– إنهم يستخدمون مقدمات مشهورة، ليست ضرورية، ولا واضحة بذاتها وبالتالى فهى ليست يقينية، وإذا كانت المقدمات ليست ضرورية فإنها لا تؤدى إلى نتائج ضرورية.

– لقد أخطأ المتكلمون فى اعتمادهم قياس الغائب على الشاهد، وبالتالى ليست مقدماتهم، أو أقيستهم مناسبة ولا ذاتية ولا خاصة بالموضوع.

الخلاصة هنا أن ابن رشد الذى يرفع شعار البرهان منهجا للفلسفة لا يكف عن استخدام الجدل. وإن كان يُصرح فى تلخيص

الجدل بأن الجدل خادم للبرهان[٦٩] لكنه في الوقت نفسه يجعل السبارات البرهانية معياراً لتمييز الصدق من الكذب في مقدمات الجدل.

وعليه نسأل هل البرهان خادم للجدل أم العكس صحيح؟ أم كل من الجدل والبرهان لا يمكن أن يستغنى أحدهما عن الآخر، كما لا تستغنى العين عن الضوء لترى؟ إن النور الذى يعتمد عليه ابن رشد كمعيار للنقد هو المذهب الأرسطى نفسه أو بالأحرى المنطق الأرسطى الذى يجعله معياراً لتمييز الصدق من الكذب في مقدمات الجدل، وعليه نسأل هل أرسطو نفسه لم يستخدم الجدل؟ إن ابن رشد يؤكد أن أرسطو لا يبرهن شيئاً في العلم الطبيعى أو العلم الإلهى أو العلم المدنى إلا قدَّم البرهان على هذه العلوم (باستثناء التعاليم) تشكيكاً جدلياً[٧٠].

بوسعنا أن نأتى بأمثلة كثيرة من الممارسات المنهجية عند ابن رشد، والتى تؤكد المنحى الجدلى الواضح، وهو ما يُصرِّح به في كتابه "تهافت التهافت".

جـ- المنهج فى "تهافت التهافت"

يُعد كتاب "تهافت التهافت" -فيما أرى- أعظم حوار فكرى على مستوى الفلسفة العربية الإسلامية عبر عصورها القديمة والحديثة، وهو كتاب يتعلق بقضية غاية فى الأهمية: هى قضية "المنهج". وإن كان الكتاب يقصد الدفاع عن الفلسفة والفلاسفة فى ظل ظروف

العداء الصارخ لها من جانب الفقهاء؛ فإننا سنغض الطرف عن هذا الجانب، وما يتعلق به من أبعاد دينية واجتماعية أخذها ابن رشد على الغزالى لأنه أشاع مثل هذه الأمور على الجمهور، وسيكون تركيزنا على الجانب العلمي المنهجي فى هذا الحوار.

ويتعلق هذا الجانب العلمى بمدى قدرة العقل وحدوده فى مسائل الإلهيات، هل يمكن للمنطق العقلى الذى اشترطه الفلاسفة فى كتبهم المنطقية أن يصلح للوصول إلى الحقيقة فى مجال الإلهيات؟ لقد صاغ الغزالى هذه المسألة فى كتابه "تهافت الفلاسفة" حين قال عن الفلاسفة: "إن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع فى (إيساغوجى) و(قاطيغوراس) التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية"(٧١).

لم يكن هدف الغزالى من "تهافت الفلاسفة" هدفا بنائيًا إيجابيًا يقدم الشكوك ثم يتبعها بالحلول. إنما كان هدفه نقديا هدميا، على وعد منه بتقديم الرأى البنائى فيما بعد، فى كتاب آخر(٧٢).

قصد الغزالى إذن تعجيز الفلاسفة عن دعواهم معرفة حقائق الأمور الإلهية بالبراهين القطعية، وإظهار أن هذه الحقائق لا تنال بنظر العقل عند كثير من الناس(٧٣).

وجاء ابن رشد ليردّ على الغزالى مدافعا عن الفلسفة الحقّة، من وجهة نظره، مستخدمًا فى الوقت نفسه النهج الغزالى القائم على

"الهدم" وليس البناء، وهو يوكد هدفه منذ بداية الكتاب فى مقدمة مباشرة وصريحة بقوله: "فإن الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت لأبى حامد فى التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان"(٧٤).

غير أن ابن رشد لم يستخدم البرهان فى رفض دعوى خصمه العنيد، بل كان كثير الاعتذار عن تقديم البرهان فى كتابه، وكان يقول للقارىء إن مثل هذه الأمور الإلهية "لا يمكن أن تتبين فى هذا الموضع"(٧٥). وكان يحيل القارىء إلى مواضع البرهان(٧٦) ويُصرح بأن كل ما وضعه فى كتابه (تهافت التهافت) "ليس هو قولاً صناعياً برهانيا، وإنما هى أقوال غير صناعية، بعضها أشدّ إقناعًا من بعض"(٧٧). كما اعتذر أكثر من مرة عن تناول مثل هذه المسائل التى نشرها الغزالى فى كتابه، واقسم بقوله: "...فالله العالم الشاهد والمطلع إنّا ما كُنّا نستجيزُ أن نتكلم فى هذه الأشياء هذا النحو من التكلم"(٧٨). وفى موضع آخر يقول: "علم الله ما كنت أنقل فى هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ولا أستجيز ذلك لولا هذا الشرّ اللاحق للحكمة. وأعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان"(٧٩).

ومن جانبى أقول: إذا كان معنى الحكمة، هو النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان: ولما لم يكن نظر ابن رشد فى كتابه هذا نظراً برهانيا على ما صرح بنفسه(٨٠) فهذا يعنى أن كتابه ليس كتاباً من كتب الحكمة (الفلسفة).

أين إذن كتب الحكمة؟ إنها كتب أرسطو، لذلك كثيراً ما يحيل ابن رشد القارىء إلى هذه الكتب(٨١)، فضلاً عن استبطانه للمذهب الأرسطى الذى كان يتخذه معياراً للنقد، على أساسه كان يصدر أحكامه بالصواب والخطأ على كل الآراء التى وردت فى أقاويل الغزالى، بما فيها آراء الفلاسفة الفيضيين (الفارابى وابن سينا)، وكذلك آراء المتكلمين (أشاعرة، ومعتزلة، وكرّاميّة، وغيرهم). لذلك نجد له عبارات كثيرة من مثل: "ما حكاه (=الغزالى) ها هنا عن الفلاسفة فى وجود الكثرة فى العقول فقط دون المبدأ الأول، هو كلام فاسد غير جارٍ على أصولهم(٨٢) (يقصد أرسطو). وفى موضع آخر يقول: ".. فعليك أن تتبين قولهم هذا: هل هو برهان أم لا. أعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره، الذين غيّروا مذهب القوم فى العلم الإلهى حتى صار ظنياً"(٨٣)، لذلك كان ابن رشد يعرض فى بعض المسائل رؤية أرسطو عرضا موجزاً يكتفى فيه بالنتائج دون ذكر المقدمات أو ذكر تفاصيل الطريقة البرهانية الأرسطية(٨٤). ولما كان ابن رشد ينطلق من الرؤية الأرسطية، كان لابد أن يختلف مع الفلاسفة الفيضيين (الفارابى وابن سينا) وهما مصدرا النقد الذى وجهه الغزالى للفلاسفة، لذلك رأى ابن رشد أن القصور الذى وقع للغزالى فى الحكمة جاء لأنه "لم ينظر إلا فى كتب ابن سينا"(٨٥)، غير أن ابن رشد يعترف -فى بعض المواضع- بأن الغزالى كان صادقا فى نقده لابن سينا(٨٦). لأن ابن سينا جاء بأقاويل "غير صادقة، ليست جارية على أصول الفلاسفة"(٨٧)،

والقارىء لكتاب "تهافت التهافت" يجد ابن رشد -فى نقده لآراء خصومه- يردّ خطة الفكر العربى السابق عليه إلى شىء واحد هو "أزمة فهم أرسطو". وبالتحديد أزمة فهم "المعانى" التى قصدها أرسطو. لذلك كثيراً ما يستخدم ابن رشد عبارات من مثل. "إن فُهِم ..كذا.. فلا معنى لهذه الشكوك، وكذلك إنْ فُهِم ..كذا.. يصح القول.. (٨٨). كما يصرح ابن رشد بأن "مذهب أرسطو لم يفهمه كثير ممن جاءوا بعده(٨٩). لذلك يمكن حصر الإشكالية المنهجية بين ابن رشد وبين السابقين عليه من المتكلمين والفلاسفة العرب فى فهم مذهب أرسطو، وبخاصة فى إشكالية مفاهيمه التى يستخدمها.

إشكالية المفاهيم بين ابن رشد والسابقين عليه من المتكلمين والفلاسفة الفيضيين:

يدور محور النقد الرشدى لكل من سبقه من المتكلمين والفلاسفة الفيضيين حول "المفاهيم". لقد استخدم الأشعرية لفظ "الإمكان"، وكذلك الفارابى وابن سينا، غير أن العبرة بمعنى "الإمكان": فقد يأتى الإمكان ليدلّ على الحدوث كما يستخدمه المتكلمون، وقد يدلّ على القِدَم كما يستخدمه ابن رشد: فعند المتكلمين العالم ممكن الوجود، فى أى وقت يريده الله سبحانه، وعند ابن رشد العالم "ممكن" أى أنه متحرك. حركة لا بداية لها من جهة الماضى نحو الخروج من الإمكان إلى الفعل، والحركة هى دوماً حركة متحرك، فيجب أن يكون هذا المتحرك لا أول له. فالعالم أزلى(٩٠)، وهذا

تفسير يستند إلى مفهومي "القوة والفعل" الأرسطيين. وكثيرا ما يوظف ابن رشد الألفاظ نفسها عند المتكلمين والفلاسفة العرب لتحمل دلالات مختلفة عما جاءوا بها. لذلك يرى أن الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود، هو والممكن الوجود الذى يقصده الفلاسفة مقول باشتراك الاسم(٩١)، أى اللفظ مشترك، والمعنى مختلف. وفي موضع آخر يثبت ابن رشد أن الفارابى وابن سينا لم يفهما كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطوطاليس ومذهب من تبعه من المشائيين. وقد مدح أرسطو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا أن يقولوا فى ذلك شيئا(٩٢). ويوضح ابن رشد كيف تكون القضية القائلة إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية صادقة. وأن الواحد يصدر عنه كثرة قضية صادقة أيضا(٩٣). وذلك اعتماداً على الطابع الدلالى التناسبى الذى يُميِّز الألفاظ الفلسفية.

لذلك ردّ ابن رشد معظم أخطاء ابن سينا إلى سوء فهم "مفاهيم" أرسطو، لذلك يصفه بأنه "لم يُميِّز بين الصادق والهوية"، فاستخدم اسم "الهوية" بدل اسم "الموجود"، وقد كان ينبغى أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذى دلّ عليه المترجمون، وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة، فإذا قلنا: "إن الجوهر "موجود" لزم أن يُفهم منه ما يُفهم من الصادق"(٩٤) كما يقول أن الممكن المستعمل فى برهان ابن سينا هو باشتراك الاسم(٩٥).

ويستمر ابن رشد فى إيضاح أن من الأسماء ما يُقال باشتراك

الاسم كما هو الحال فى اسم العلل[٩٦]، وفى مسألة الصفات فى الإله، والصفات فى الإنسان هى أيضا باشتراك الاسم فقط[٩٧]، واسم العقل يُقال على العقول المفارقة بتقديم وتأخير[٩٨].

أهم ما يعنينا فى موضوعنا الآن هو أن ابن رشد أصبح يرفض الدلالة المتواطئة والألفاظ المشتركة، ويؤكد على الأسماء المشككة[٩٩]، مما يدل على الطابع التناسبى للألفاظ الفلسفية فى مقابل الألفاظ المتواطئة ، أى المتفق عليها، التى كان يدعو إليها من قبل. ولا يخلو كتاب "تهافت التهافت" من هذا الطابع الدلالى التناسبى المقول بتقديم وتأخير[١٠٠].

ويرتبط بتعدد الدلالات اللغوية للأسماء المستخدمة أن يرفض ابن رشد رفضاً تاماً قياس الغائب على الشاهد فى مسائل الإلهيات. ذلك لأن كثيراً من هذه المسائل لا يصح معها النقلة من الشاهد إلى الغائب، مثل مسألة الصفات لذلك يقول ابن رشد: "إذا فُهِم معنى "الصفات" الموجودة فى الشاهد وفى الغائب، ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكًا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب"[١٠١]، فالعلم الإلهى علة للمعلول، والعلم الإنسانى معلول له[١٠٢]. وعلى ذلك فلا يصدق على العلم الإلهى ما يصدق على العلم البشرى[١٠٣].

وإذا كان ابن رشد يرفض قياس الغائب على الشاهد، سيترتب على ذلك اختلاف المفاهيم المستخدمة فى الإلهيات، فلا يصح أن يكون "الحدوث" فى الغائب" كالحدوث المشاهد[١٠٤]، ولا تكون الإرادة فى الشاهد هى نفسها فى الغائب[١٠٥]، ولا تكون طبيعة

الممكن في عالمنا مثل طبيعة الممكن الأزلي[١٠٦]، وبالجملة أي خطأ في إدراك معاني المسائل الإلهية فهو راجع -في نظر ابن رشد- إلى نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب على ما فعل المتكلمون الذين قالوا بهذا القياس في "موجودين في غاية التباعد، لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف"[١٠٧] على ما حدث في تشبيههم العلم الإنساني بالعلم الأزلي، فعلم الله وصفاته لا تُكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين، حتى يُقال إنها الذات أو زائدة على الذات[١٠٨]. لذلك يرى ابن رشد أن المتكلمين جعلوا الإله إنسانًا، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته[١٠٩]. وقس على هذا في كل المسائل المذكورة في الكتاب.

حدود العقل الإنساني في مسائل الإلهيات:

لا يجد ابن رشد مفرًا من الاعتراف بقصور العقل الإنساني، وعجزه عن بلوغ كثير من الحقائق المتعلقة بمسائل الإلهيات، فيؤيد قول الغزالي في هذا الأمر، يقول ابن رشد: "قوله (=الغزالي) إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع، حق، وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمما لعلوم العقل، أعني: أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي"[١١٠].

غير أن ابن رشد لا يترك كلام الغزالي دون أن يمارس عليه

التفتيت اللغوى، الذى يجعله يرى أن "العجز" يقال على معنيين: العجز المطلق، والعجز النسبى: الأول عجز بإطلاق: لا يستطيع فيه العقل بما هو عقل أن يعلم بعض حقائق الموجودات، وعلى الأخص المبادئ التى تجرى من الشرائع مجرى الأصول. والثانى عجز بحسب طبيعة بعض الناس الذين يكون عجزهم إما ذاتيا فى أصل الفطرة، وإما نتيجة لأمر عارض من الخارج مثل عدم التعلم، لذلك يرى ابن رشد أن علم الوحى رحمة لجميع أصناف الناس(١١١).

كما يؤكد ابن رشد أن العقل الإنسانى بما هو "تابع للنظام الموجود فى الموجودات ومستكمل بها، فهو ضرورة يُقَصِّر فيما يعقله من الأشياء. ولذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات"(١١٢).

ومما يؤكد قصور العقل عند ابن رشد أنه يؤكد على عدم جواز التكلم والجدال فى مبادئ الشرائع، بل "يجب على كل إنسان أن يُسلِّم بمبادئ الشريعة، وأن يُقلِّد فيها، ولابد الواضع لها، فإنَّ جَحْدَها والمناظرة فيها مُبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذى يجب أن يُقال فيها إن مبادءها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها. ولذلك لا نجد أحدا من القدماء تكلم فى المعجزات مع انتشارها وظهورها فى العالم، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل: ولا فيما يُقال فيها بعد الموت"(١١٣). مثل مسألة البعث (بعث الأجساد)، وهى مسألة لم يخض فيها أرسطو، ولم يتعرض لها القدماء من الفلاسفة اليونانيين على ما

يذكر ابن رشد[١١٤]. لذلك يردّ المسألة برمتها إلى الشرائع وليس إلى الفلسفة، إلى الإيمان وليس إلى العقل، ليؤكد على أهمية الإيمان ببعث الأجساد كضرورة في وجود الفضائل الخلقية للإنسان.

كما يؤكد -مرة أخرى- على ضرورة التسليم بمبادئ الشرائع، ولا ينبغي التعرض لها بقول مثبت أو مبطل، والشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود، كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله[١١٥]...إلخ. ويؤكد ابن رشد إن الحكمة موجودة في الأنبياء عليهم السلام، ولذلك "أصدق كل قضية، هل أن كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبياً"[١١٦]، وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة كما يقول ابن رشد فمن الواجب والأولى أن يكون ذلك في الشرائع الدينية.

ويرى ابن رشد أن كل شريعة دينية يخالطها العقل، ولو سلّمنا بأن هناك شريعة بالعقل فقط "فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي"[١١٧]. لذلك يعتبر ابن رشد مسألة المعاد الجسماني مسألة إيمانية بحتة يعود الأمر فيها إلى الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز"[١١٨].

ويعترف ابن رشد اعترافًا صريحا بعجز العقل الإنساني في الإلهيات؛ لذلك يقول: **"لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتد به. وليس يعصم أحد من الخطأ، إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء"**[١١٩].

الخلاصة:

تبين لنا من خلال قراءة كتاب "تهافت التهافت" ما يلي:

١ - تأكيد ابن رشد على ضرورة العودة إلى الأصول الأرسطية فهي الفلسفة الحق، وهي المعيار، وهي أقصى ما بلغته العقول البشرية في نظر ابن رشد، ومن ثم ينبغي الاحتكام إليها لفض الاختلاف بين المذاهب الأخرى. وأي خروج على المذهب الأرسطي مرفوض تماماً.

من هنا كان حضور المذهب الأرسطي في الكتاب قويًا.. ولما لم يكن يجد ابن رشد قولا لأرسطو في موضوع ما: كان يوفق بين الآراء(١٢٠). أو يترك أمرها للدين مثل مسألة المعاد الجسماني.

٢ - لم يكن الكتاب برهانيا، بل كان حجاجيا، سار فيه ابن رشد على نفس النهج الغزالي التشكيكي القوي. وكان يتحامل فيه بشدة على الغزالي رغم أنه يعترف له بعلو كعبه في المنطق(١٢١). كما يشهد له بصحة نقده للفارابي ولابن سينا(١٢٢).

٣ - رغم أن القضية الأساسية للغزالي هي إثبات أن حقائق الأمور الإلهية لا يتم الوصول إليها بالبراهين القطعية، فقد دافع ابن رشد دفاعا قتاليا عن العقل (الأرسطي)، لكنه في النهاية اضطر إلى الاعتراف بقصور العقل في الإلهيات.

٤ - أهم ما ظهر لنا من خلال الممارسات المنهجية في كتاب "تهافت التهافت" هو تأكيد الطابع الدلالي التناسبي لألفاظ اللغة الفلسفية، وهذا شيء يظهر بوضوح في "تفسير ما بعد الطبيعة"،

الأمر الذى ينقلنا إلى طبيعة المنهج فى مرحلة اكتمال النضج الرشدى، كما يجعلنا فى الوقت نفسه نطرح سؤالاً عن موقع كتاب "تهافت التهافت": هل ينتمى إلى المرحلة التى نادى فيها ابن رشد بأن تكون الفلسفة علمية الطابع، وألفاظها متواطئة، أم ينتمى إلى مرحلة عودة الروح الفلسفى الأصيل الجامع للجدل والبرهان معاً؟ بالطبع الجواب إنه أقرب إلى المرحلة الأخيرة على نحو ما أثبتنا، وعلى نحو ما سنشير بعد قليل، غير أنه ليس كتاباً برهانياً، بل يدعو إلى البرهان، والفرق شديد الوضوح بين الأمرين.

٥ - كما ظهر لنا أيضا تلك القدرة الرشدية الفائقة على التفتيت اللغوى، وعلى استخدام الأسماء بتقديم وتأخير، فيأتى بالعبارة نفسها التى يقول بها المتكلمون، لا ليؤكد المعنى الذى قصده المتكلمون، بل ليؤكد المعنى الأرسطى وهذا ما حدث فى كثير من المسائل مثل مسألة حدوث العالم[١٢٣]، ومسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[١٢٤] وغيرها.

المرحلة الثانية: منهج البحث فى الإلهيات من خلال كتاب: "تفسير ما بعد الطبيعة"

فى كتاب تفسير ما بعد الطبيعة[١٢٥] يكتمل النضج الرشدى، ويصل الوعى إلى أفضل مراحله وأكملها.

يمثل هذا الكتاب-إلى جانب ما ذكرنا- مرحلة فاصلة من الناحية المنهجية: مرحلة لم يعد معها يصلح الحذف، أعنى حذف الأقاويل

التى ذكرها الآخرون غير أرسطو، بل هى مرحلة الإضافة، ليس فحسب إضافة آراء المتكلمين والفلاسفة الفيضيين، ومحاكمتها داخل محكمة الفلسفة الأرسطية، بل أيضا محاكمة كل الآراء التى جاء بها شُراح أرسطو اليونانيون من بعده، وكذلك الآراء التى ذكرها أرسطو للسابقين عليه مثل الطبيعيين الأوائل وأفلاطون.

لذلك لم تعد تصلح هنا -فى هذه المرحلة- تلك المقدمة التى ذكرها ابن رشد فى جوامع الطبيعيات، (وجوامع ما بعد الطبيعة)، والتى عبَّر فيها عن هدفه فى تلك المرحلة السابقة (مرحلة الجوامع) حين قال: قصدنا في هذا القول أن نعمد إلي كتب أرسطو بتجريد منها الأقاويل العلمية التى تقتضى مذهبه، أعنى أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء؛ إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة فى معرفة مذهبه. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأى (يعنى أرسطو) من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعا، واثبتها حجة، وكان الذى حركنا إلي هذا أن كثيرا من الناس يتعاطون الردّ على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده. وقد كان أبو حامد رام هذا المرام فى كتابه المعروف بالمقاصد، لكنه لم يف بما رام من ذلك، فرأينا أن نقصد قصده لما رجونا فى ذلك لأهل زماننا من المنفعة التى رجاها، وللسبب الذى ذكره. وبيِّنٌ أن الناظر فى هذا الكتاب ينبغى أن يتقدم فينظر فى صناعة المنطق: إما فى كتب أبى نصر (=الفارابى) وإما فى أقل ذلك فى المختصر الصغير الذى لنا"[١٢٦].

واضح من النص السابق أنه نصٌ كان يعبر عن مرحلة من مراحل الوعى الرشدى فى بداياته الأولى، حيث مارس ابن رشد منهج الحذف والإبقاء دون الإضافة. وكان أيضا متأثراً بالغزالى، ومحاكيا له، فضلا عن إحالته إلى الفارابى فى المنطق. لكن ما يعنينا من إيراد هذا النص أن نُذَكِّر القارئ كيف أن مرحلة "تفسير ما بعد الطبيعة" مرحلة مختلفة وحاسمة وفاصلة ونهائية، من مراحل الوعى الرشدى[127]. خاصة من الناحية المنهجية. وسنركز من خلال هذا السفر الضخم (تفسير ما بعد الطبيعة) على أمرين مهمين فى موضوعنا هما

الأول تلازم الجدل والبرهان، التحليل والتركيب، النقد والبناء.

الثانى. منهج المعالجة الدلالية لمباحث الإلهيات.

وفى الواقع أن الأمرين متلازمان معاً.

أولاً: تلازم الجدل والبرهان:

فى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو يظهر بوضوح شديد تلازم الجدل والبرهان، وأسبقية تعلم الجدل كضرورة لابد منها قبل تعلم البرهان، وقد أكد ابن رشد فى تفسيره لهذا السفر الضخم على هذا المعنى، حيث يظهر بوضوح فى مقدمة مقالة "الباء" تلازم الجدل والبرهان كتلازم المادة والصورة عند أرسطو، -فيما أرى- وهو ما يؤكد الطابع الأرسطى الأصيل الجامع للطريقتين معا، الجدل والبرهان، التحليل والتركيب، النقد والبناء، حيث لا برهان بدون

جدل، ويأتى أرسطو بمثال (يشرحه ابن رشد) يقول فيه: "لا يقدر أن يحلّ من جهل الرباط"(١٢٨) وذلك تعبيراً على أن الغموض فى المسائل شبيه بالرباط أى بالإنسان المقيد، وحلّ الغموض شبيه بحل القيد. وكما لا يقدر المربوط المقيد على النهوض أصلاً إلى الغاية التى يقصد أن يتحرك إليها. كذلك لا يستطيع الفيلسوف البرهان دون أن يبدأ بفحص الشكوك، لذلك يقول ابن رشد: "وقوع الغموض متقدم على ارتفاعه، ...والجهة التى يقع منها الغموض شبيهة بالرباط، والجهة التى ينحلّ بها الغموض شبيهة بحلّ الرباط، ولا يقدر أن يحلّ من جهل الرباط. وغموض الفهم يشبه ما يصيب الموثوق رباطاً... ونسبة الشكوك من النفس نسبة الرباط من الأعضاء، ونسبة العلم الحاصل بعد تلك الشكوك نسبة الحركة المطلوبة بعد حلّ الرباط"(١٢٩).

وهكذا لا تبدأ حركة البرهان الموجهة نحو هدفها إلا بعد إزالة الشكوك، وعليه تصبح الشكوك؛ ومحاولة نقدها، وتفنيدها جزءاً داخلاً فى بنية البرهان، ولا تنفصل عنه، لذلك اعتبر ابن رشد البدء "بالفحص عن الغموض الذى فى المسائل"(١٣٠) خطوة ضرورية لها الأسبقية على طريق المعرفة الصحيحة "لأنه من طلب معرفة شىء من قبل أن يفحص أولاً عن غموضه، يشبه الذين جهلوا أقدامهم على سواء السبيل"(١٣١).

من هنا أكد ابن رشد على ضرورة التزام خطوتين، الأولى: "شدة الفحص عن المسائل الغامضة"(١٣٢). والثانية: حلّ هذه المسائل

الغامضة. وهذا هو منهج أرسطو الحقيقى. الذى يبدأ بعرض الآراء السابقة، والشكوك الواردة فى تلك الآراء، والتى يكشف التحليل عنها. ثم يأتي حلّ أرسطو لتلك المسائل. على هذا ينبغى فهم عبارة "لا يقدر أن يحلّ من جهل الرباط" أى لا يقدر أن يبرهن من جهل الأقاويل الجدلية التى قيلت فى الموضوع، لذلك يؤكد ابن رشد فى تفسيره ما قصده أرسطو، إذ يقول "قصده ... أن يتقدم فيأتى بالأقاويل الجدلية التى تثبت الشىء الواحد بعينه وتبطله فى جميع المطالب العويصة فى هذا العلم (=الإلهيات) إذ كان من تمام حصول العلم بالشىء، أعنى العلم البرهانى أن يتقدم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة في ذلك الشىء، ثم يعرف حلّها من قبل البرهان الذى يكون فى ذلك الشىء، وهذه هى عادة أرسطو فى جميع العلوم"(١٢٣).

وهكذا يصبح الجدل داخلاً فى صميم البرهان، أو جزءًا من بنيته الأصيلة التى يتحقق بها تمام العلم بالشىء، أى العلم البرهانى. من هنا يصح أن يتحول هذا النقد السلبى الجدالى -فيما أرى- إلى كونه واجبًا إيجابيا تفرضه الضرورة البرهانية نفسها: تلك الضرورة التى لا تجعل البرهان يخرج من القوة إلى الفعل إلا من خلال ممارسة الواجب النقدى السلبى الإيجابى فى آن معًا.

لقد فرض الطابع التشكيكى الغامض لمسائل الإلهيات واجبًا إيجابياً، هو ضرورة تعلم الجدل من أجل ممارسة الفحص الجدلى قبل البرهان، أى أن تمام العلم أصبح الآن منوطًا بتلازم الجدل

والبرهان، اى بإيراد الأقاويل المشككة الغامضة أولاً، تلك الأقاويل ذات الطابع المشكك التى لا نعلم مقدارها فى الغموض مالم يتقدم فتعلم بأقاويل جدلية(١٣٤). لذلك كان تأكيد ابن رشد على تعلم الجدل قبل البرهان(١٣٥)، ليس من أجل البحث فى الإلهيات فحسب، بل أيضا لأن هذا أمر ضرورى فى العلم الطبيعى كذلك. فإذا كانت الأقاويل المشككة تكثر فى الالهيات فإنه فى العلم الطبيعى قد تكون هناك مطالب عويصة أيضا. لذلك يقول ابن رشد "فى العلم الطبيعى رأى (=أرسطو) أن الأفضل فى التعليم أن يقدم الفحص الجدلى فى مطلوب مطلوب عندما يروم إقامة البرهان على ذلك المطلوب الواحد. وأما فى هذا الكتاب (=ما بعد الطبيعة) فرأى (=أرسطو) أن يقدم الأقاويل الجدلية فى جميع المطالب العويصة التى فى هذه الصناعة، ويفرد القول فيها على حدة، ثم يأتى بالبرهان الذى يخص مطلوبا مطلوبا فى الموضع اللائق به من مقالات هذا العلم"(١٣٦) ويرى ابن رشد أن ما رآه أرسطو "هو الأفضل فى التعليم فى هذا العلم (الإلهى) لمشاركته لعلم الجدل فى عموم النظر، والتباس الأقاويل البرهانية التى فيه كثيراً بالأقاويل الجدلية"(١٣٧).

وهكذا أصبح تعليم الجدل مطلبًا ضروريا قبل إقامة البرهان، ليس فى الإلهيات فحسب، بل فى العلوم كلها، وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد فى مقالة اللام حيث يقول "...كل مطلب علمى إنما يحصل على التمام إذا تقدم الإنسان فعرف الأقاويل الجدلية المثبتة والمبطلة، لأنه إذا لم يتشكك الإنسان فى الشيء لم يعرف مقدار ما حصل له

من معرفته بعد الجهل به، ولا مقدار ما ذهب عنه من معرفته قبل أن يعرفه"(١٣٨).

وتأكيداً لأهمية هذا الواجب الإيجابي النقدي المنوط بالفيلسوف، جعله ابن رشد جزءاً ضروريا، ومهمة من مهام علم ما بعد الطبيعة إذ "لما كان القدماء قد قالوا في مبادئ الموجودات آراء كاذبة ووجب عليه (يقصد أرسطو) مناقضتها، لزم أن يكون هذا (=النقد) كالجزء الثالث من هذه الصناعة. فصارت أجزاء هذا الكتاب (مابعد الطبيعة) ثلاثة جزء في المبادئ الأول للموجود بما هو موجود. وجزء في لواحق الموجود بما هو موجود، وجزء في الآراء الكاذبة التي قيلت في مبادئ الموجود"(١٣٩) بالإضافة إلى الجزء المنطقي الخاص بهذه الصناعة، أضاف ابن رشد جزءاً خامساً تأكيداً لتلك المهمة النقدية المنوطة بالعلم الإلهي، وعبر عنها بقوله: "ولما كانت هذه الصناعة أيضا هي المتكلفة بالردّ على من يرفع النظر ويجحد مبادئه، صار هذا الجزء كأنه جزء خامس لها"(١٤٠).

ولم تكن المهمة النقدية في علم ما بعد الطبيعة تقتصر على نقد الآراء الخاصة بالإلهيات فحسب، بل أيضا إزالة "الأغاليط" الواقعة في موضوعات العلوم الجزئية (العلم الطبيعي والتعاليمي) لأنه "ليس من شأن هذه العلوم الجزئية أن تصحح مبادئ علمها، ولا أن تزيل الغلط الواقع فيها ... وإنما ذلك إلى صناعة عامة وذلك إما هذه الصناعة، وإما صناعة الجدل، إلا أن صناعة الجدل إنما تبطل تلك الآراء بأقاويل مشهورة ... وهذه (=الفلسفة الأولى) بأقاويل صادقة"(١٤١).

لذلك كان من أغراض ما بعد الطبيعة إزالة الغلط الذى يقع فيه من سلف من القدماء، ليس فى الإلهيات فحسب، بل فى العلوم الجزئية أيضا -على ما أشرنا- فكان من تمام المعرفة بها (=العلوم الجزئية) حلّ تلك المغالطات، بمنزلة ما يكون حلّ الشكوك الواقعة فى الشيء من تمام المعرفة به مع حصول المعرفة بجوهره"(١٤٢).

وإذا كان أرسطو قصد السفسطائيين واعتبرهم هم الذين يجحدون المقدمات الأُول، ويبطلون النظر(١٤٣)؛ فإن ابن رشد اعتبر الأشاعرة مثل السفسطائيين تماما لأنهم جحدوا المبادئ الأولى وأبطلوا الحكم بقولهم بالجواز، وإنكارهم للضرورة الرابطة بين الأسباب ومسبباتهم.

إذن لم ينفصل الجدل عن البرهان عند أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعة، حتى أن أرسطو نفسه يستهل كتابه بعد أن ينتهى من مقدماته فى مقالة الألفا، يخصص مقالة البيتا للشكوك التى تعرض لعلم ما بعد الطبيعة نفسه، وهى شكوك واعتراضات موجهة إلى إمكان قيام هذا العلم أصلاً، ووظيفته، وعلاقته بالعلوم الآخرى، وبعد أن يعرض أرسطو الاعتراضات والشكوك يهتم بالردّ عليها.

ولما كان قد خلّف الأقدمون لأرسطو مشاكل عديدة، كان عليه أن يَجدْ لها حلولاً، لأنهم قد تركوا بعض المشكلات دون حلّ أحيانا، أو وضعوا حلولاً متعارضة أحياناً أخرى، فكان لابد لأرسطو من البحث فى هذه الحلول المتعارضة لترجيح واحد منها أو رفضها جميعاً. أو التركيب فوقها. كما كان لابد له من ناحية أخرى أن يبحث فيما خلّفه

الأقـدمـون دون حلّ. ولـهـذا كـان الجـزء الأول من أبـحـاث أرسـطـو بالضـرورة نقدًا لآراء السابقين عليه؛ وأما القسم الثانى كان بحثًا تركيبيا جديدا أتى به أرسطو، وكلا القسمين مرتبطان كل الارتباط عـلى عـادة أرسـطـو فى الـبـدء بـوضع المـشـكلات ثم حـلّـهـا فى النهاية(١٤٤).

لذلك رأى أرسطو على ما يقول ابن رشد: "إنه من الأفضل فى التعليم أن يفرد النظر فى مطالب هذا العلم (ما بعد الطبيعة) والفحص عنها بالأقاويل الجدلية المشككة فى مطلوب مطلوب من مطالبه فى مقالة مفردة؛ ثم يشرع بعد ذلك فى سائر مقالات هذا الكتاب فى حلّ الشكوك العارضة فى هذا العلم"(١٤٥).

ولم تكن هذه عادة أرسطو فى الفلسفة الأولى فحسب بل كانت عادته فى جميع العلوم -كما أشرنا-، لذلك يقول ابن رشد عن المقالة الثالثة من مقالات كتاب السماء والعالم لأرسطو: "إن أكثر ما فى هذه المقالة ليست أقاويل تثبيتية، وإنما هى أقاويل عنادية، وما فيها من أقاويل تثبيتية فمن أجل الأقاويل العنادية"(١٤٦).

ومفارقة ابن رشد أنه كان يدعو فى مرحلة الجوامع إلى تجريد الأقاويل العلمية من كتب أرسطو، وفى الوقت نفسه يخرج عن الطريقة العلمية الأرسطية التى تقتضى إثارة الشكوك، ووضع المشكلات التى خلّفها الأقدمون فى بداية العمل المنهجى.

وتأكيدًا للمهمة النقدية الشكيّة التى تسبق تقديم الرأى الصواب: يجعل ابن رشد مهمة الفيلسوف تكاد تكون مهمة القاضى الذى

يسمع فحسب حجج المختلفين ليحكم بينها بالعدل. فيقول: "ومن الفضل آن تكون عند سامع جميع آقاويل المدعين والمنكرين قضايا مضطرة مقنعة، وآيضا فإن من الأفضل للذي يريد آن يحكم بين المختلفين في شيء ما آن يكون عارفا بالقضايا التي يستعملها المدعي والمنكر. وهذا آيضا آحد ما يضطر إليه من أراد أن يكون حكما فاضلا بين المختلفين ... لذلك وجب ها هنا أن نقدم الأقاويل المتضادة في الأشياء الغامضة"(١٤٧). وهكذا يتأسس البرهان كخطوة أولى على نظرية في الأضداد تعتمد على الفصل بين حجج المخالفين، إيمانا منه بأن الضد يتضح بالضد.

وهكذا يتضح من خلال ما سبق آن البرهان في الممارسات المنهجية ما هو إلا التركيب الذي يسبقه التحليل للمسائل الغامضة.

ومن الجدير بالذكر آن أرسطو، يكاد يجعل من مسائل الإلهيات (ما بعد الطبيعة) جميعها مسائل غامضة، وعويصة، وصعبة الحل، وأول هذه المسائل التي يعرضها في بداية مقالة "الباء" هي مسألة العلاقة بين الفلسفة الأولى، والعلوم الأخرى(١٤٨)، وتتوالى طرح المسائل العويصة والشكوك المتعلقة بالإلهيات، لتصل الصعوبة إلى قمتها في مسألة المحرك الأول، والشك العارض في هذه المسألة هو "أغمض من جميع المسائل وأعضل"(١٤٩) من هنا كانت مسألة "معضلة مبهمة جداً"(١٥٠).

وهكذا أصبح المنهج في تفسير ما بعد الطبيعة يعتمد على عدة خطوات هي:

- البدء بالمسائل الشكّية والأقاويل المتضادة في الموضوعات الغامضة.

- إحضار الأقاويل الجدلية في مسألة مسألة منها[١٥١]. وفحصها بعناية.

- تقديم حلول لتلك المسائل الغامضة، بقدر طاقة الفيلسوف.

وبالطبع فان الخطوة الأولى ليست من إبداع الفيلسوف، إنما يرجع الفضل فيها للسابقين. لأن "مادة" الفيلسوف التي يعمل عليها هي من إبداع السابقين أنفسهم، لذلك كان واجب الشكر من المحدثين للمتقدمين ضروريا على ما ذكر ابن رشد -مؤيدا أرسطو- حين جعل أرسطو "القدماء" ينزلون من المحدثين منزلة الآباء من الأبناء، إلا أن ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء، لأن الآباء ولدوا أجسامنا والعلماء ولدوا أنفسنا. فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء، والبرُّ بهم أوجب، والمحبة فيهم أشدّ، والاقتداء بهم أحق. فهو يقول (=أرسطو) مؤكدا لهذا الغرض إنه ليس ينبغي أن نقتصر من شكر من سلفنا على شكر الذين علمونا آراء صادقة، وهم الذين رأينا مثل رأيهم، بل ومنْ لم نر رأيه، فإن هؤلاء أيضا بما قالوا في الفحص عن الأشياء خرجوا عقولنا وأفادونا بذلك القوة على إدراك الحق[١٥٢].

وهكذا يقدم أرسطو درسًا أخلاقيا يؤكد على ضرورة شكر السابقين ومحبتهم ...إلخ، لأنهم يخرجون عقول اللاحقين من القوة إلى الفعل بما أفادوهم من آراء، حتى رأى أن منزلة السالفين أعظم من منزلة الآباء.

وإذا كان ابن رشد حريصا كل الحرص على التزام النهج الأرسطى، ويأخذ بيد من حديد على كل من يخرج على أرسطو؛ لماذا إذن لم يقف هذا الموقف (المشار إليه) تجاه الغزالى، والمتكلمين وابن سينا، وجميع السابقين عليه، هؤلاء الذين أفاد منهم كثيراً؟، هل كان لابن رشد قدرة على القيام بالشروح الأرسطية الكبيرة لولا الإنجاز العربى السابق فى الترجمة والشروح التى قام بها الفارابى لمنطق أرسطو...إلخ، هل كان يمكن أن يوجد "تهافت التهافت" لو لم يكن هنالك "تهافت الفلاسفة" للغزالى؟

إن موقف أرسطو المشار إليه يؤكد الإفادة سلبًا وإيجاباً، أى أن اللاحق لا محالة يفيد من السابق، سواء اتفق معه أو اختلف. ومن اللافت للنظر أن ابن رشد فى كتابه "تهافت التهافت" قد أوجب على الغزالى عكس الطريقة المنهجية التى انتهجها أرسطو فى تناول مسائل الإلهيات، فإذا كان أرسطو جعل الجدل داخلاً فى بنية البرهان، وجعل الشكوك مقدمة ضرورية لحلّ المسائل كما أشرنا: فإن ابن رشد قد أخذ على الغزالى البدء بوضع كتاب يضع فيه الإشكالات والشكوك بحجة أنها تقتضى حيرة وشكوكًا قبل تقرير الحق، فرأى أنه كان من الواجب على الغزالى أن يضع كتابه (الذى وعّد به) لتقرير الحق، قبل أن يبتدىء بوضع كتاب لحيرة الناظرين وتشككهم، لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب، أو يموت هو قبل وضعه(١٥٢).

وبالطبع حجة الموت هذه حجة واهية، لأن الفكر لا يموت بموت أصحابه.. وما يعنينا هو تلك المفارقة الرشدية التى أرادت أن تضع

البناء قبل الهدم، التركيب قبل التحليل، التقرير قبل الإشكال، وفى الوقت نفسه لا يملّ الدعوة إلى التزام الأصول الأرسطية الحقّة؟!

فعبارات ابن رشد فى "تهافت التهافت"، كانت تعبر عن حالة قلق وتوتر، وقد يعترض معترض بقوله: أنه كان توتراً وقلقاً على مصير الفلسفة. أقول: إن الفلسفة الحقة لا تخشى من الهجوم والرفض، بل لا ينبغى أن تخشى من التهديد الذى قد يلغى وجودها، لأنها -بما هى حقة- قادرة على تأكيد وجودها، وبما هى فلسفة أصيلة لا ينبغى أن تبنى نفسها إلا بالتفكير فيما يأتى به المعارضون لها. هكذا أكدّ ابن رشد متابعاً لأرسطو فى تفسير كتابه ما بعد الطبيعة.

المهم ما يعنينا الآن مقدار التحول فى موقف ابن رشد، وكيف أصبح الجدل والبرهان عنده وجهان لعملة واحدة، هما التحليل والتركيب معاً، ولا يقوم منهج صحيح إلا بهما معا، وقد ظهر هذا واضحا خلال ممارسات ابن رشد فى تفسير ما بعد الطبيعة، خاصة فى بداية مقالة اللام التى يعرض فيها لما يقوم به الإسكندر من تلخيص لكلام أرسطو فى هذه المقالة، وما يأتى به ثامسطيوس من زيادة أو شك، وكذلك يذكر ابن رشد ما عنده من زيادة أو شك[١٥٤] وفى هذه المقالة يؤكد ابن رشد أن "أول شىء يجب على من شرع فى النظر البرهانى فى هذا العلم (مابعد الطبيعة) أن يتقدم فيعرف حلّ هذه الشكوك، لأنه بمعرفتها يستقيم له جهة النظر البرهانى فى هذا العلم"[١٥٥].

وهكذا لا يجد ابن رشد مفراً من الاعتراف بتلازم الجدل والبرهان معاً بقوله "فينبغى أن نفحص عن جميع الأشياء التى جرت

عادة الجدليين أن يفحصوا عنها بالأقاويل المرضية الشريفة أى المشهورة المحمودة. وإنما كان هذا هكذا، لأن صاحب هذا العلم (=الإلهى= ما بعد الطبيعة) يشارك الجدلى فى الفحص عن هذه الأشياء لكون كلتا الصناعتين تنظر فى الموجود المطلق"[١٥٦].

ثانياً: منهج المعالجة الدلالية لمسائل الإلهيات:

بعد أن أصبحت المهمة التشكيكية جزءا لا يتجزأ من بنية البرهان الفلسفي عند ابن رشد، على ما ظهر فى تفسير ما بعد الطبيعة، كذلك أصبحت المعالجة الدلالية هى أيضا الجزء الثانى المكمل لبنية البرهان الفلسفى عنده، ليصبح البرهان مكونا من الجزئين معاً باعتبارهما جزئين لا ينفصلان، أعنى أن البرهان أصبح شاملاً لهما معاً.

والمعالجة الدلالية تعنى ضبط المعانى اللغوية، المستخدمة فى مجال الإلهيات، ضبطاً يؤكد تنوعها وتعدد جهات النظر إلى معانيها كأداة للخروج من الشكوك وحل الإشكالات العويصة. وهو منهج قد أكد عليه أرسطو حين ذهب إلى أن كثيرا من الناس يرى ويظن ضد ما يراه غيره [١٥٧]. وتتعدد طرق مواجهة هؤلاء المخالفين ومنها: الإقناع، والمناظرة، وإزالة الشبهة التى دخلت عليهم، بحِلّ الشبهات التى عرضت لهم[١٥٨].

أما بالنسبة للسوفسطائيين "الذين يزعمون أن الأشياء إنما تثبت بالكلام الصحيح... فإن كلامنا معهم ... بأن نصحح أولاً معهم دلالات الأسماء، فإذا اعترفوا أن للأسماء دلالات خاصة: أمكن أن

نقاومهم ونعاندهم حتى ينقطعوا. وهذا هو الذى فعله (=أرسطو)(١٥٩). وكذلك ابن رشد فى معارضته للمتكلمين وابن سينا.

وعليه إذا كان المنهج -فى تفسير ما بعد الطبيعة- أصبح يبدأ بوضع الشكوك فى البداية، فإن وسيلة حلّ هذه الشكوك هو مراعاة التنويع الدلالى لألفاظ اللغة المستخدمة فى علم ما بعد الطبيعة، لذلك كان تأكيد ابن رشد -فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب- على الطابع التناسبى الدلالى للألفاظ المستخدمة فى الفلسفة، حتى جعل التقسيم الدلالى أول خطوة من خطوات البرهان على ما يقول فى مقالة "اللام" حيث يقول "أول ما يشرع فيه من كان مزمعًا على برهان مطلوب من المطالب، هو أن يشرح الاسم المقول على ذلك المطلوب إذا كان يدل على معان كثيرة، ولاسيما ما كان منها مقولاً بتناسب، وهى المطالب التى تخص هذا العلم (=مابعد الطبيعة)"(١٦٠).

وبات واضحا لنا أنه لا يمكن فهم منهج البحث الفلسفى وبخاصة فى الإلهيات عند ابن رشد -ولا مذهبه- دون الوقوف على "الأسماء الدالة على المعانى المستعملة فى هذا العلم"(١٦١). وقد اعتبر ابن رشد -متابعا أرسطو- أن تفصيل دلالات الأسماء على المعانى التى ينظر فيها العلم الإلهى "تتنزل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة"(١٦٢). حتى أن إقامة البرهان أصبحت منوطة بأن للألفاظ دلالات خاصة، والسؤال الذى يطرح نفسه هو من أين جاءت هذه

الدلالات الخاصة؟ أى ما مصدرها؟ هل بنية اللغة هى التى فرضت هذه الدلالات الخاصة؟ أم فرضتها طبيعة الموضوع ذاته؟ أم جاءت نتيجة تفكير منطقى: أى أنها خاضعة لمنطق الفيلسوف نفسه؟ نرجىء الجواب قليلاً، ونشير إلى أن ابن رشد يرى أن من شروط البرهان التسليم بتلك الدلالات الخاصة، وفى التخصيص تحديد وتنويع. لذلك يقول: "إن أقرّ أحد بأن الألفاظ لها دلالات خاصة؛ فقد أقرّ بالبرهان، وبهذا المبدأ الذى يبنى عليه البرهان، لأنه يقرّ أن الألفاظ تدل على أشياء محدودة متناهية"(١٦٣). من هنا جاء تأكيده بأن الألفاظ لها دلالات محدودة من قبل أن لها معانى محدودة(١٦٤)، ومن أمثلة الأسماء التى تقال بتناسب: أى بتقديم وتأخير اسم الموجود الذى يقال على أنواع كثيرة، وليس يقال بنوع اشتراك الاسم، مثل العين الذى يقال على الذهب وعلى الجارحة، وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الأسماء. ولا هو أيضا بتواطؤ مثل الحيوان والإنسان، وإنما هو من نوع الأسماء التى تقال على أشياء منسوبة إلى شىء واحد، وهى التى تعرف فى صناعة المنطق بالتى تُقال بتقديم وتأخير، لأنها وسط بين المتواطئة والمشتركة... وهذه الأشياء التى تُنسب إلى شىء واحد ليس تنسب إليه من جهة واحدة، بل إنها تنسب إليه بجهات مختلفة. وقد يكون منها ما يُنسب إليه بجهة واحدة، إلا أنها تختلف بالأقل والأكثر، مثل اسم الجوهر المقول على الصور وعلى الشخص"(١٦٥).

وعلى هذا النحو ينبغى أن نفهم أن للأسماء المستخدمة فى

الفلسفة عند ابن رشد دلالات خاصة، دلالات وسط بين المتواطئة والمشتركة، تقوم على التناسب أى أنها تنسب إلى الشيء بجهات مختلفة، كما هو الحال فى المقولات التسع التى تنسب إلى الجوهر بجهات مختلفة، وقد جاء أرسطو بمثال "الصحة" المشهور يوضح فيه اختلاف الجهات كيف يكون: فيقول: "فإن من الأشياء ما يُقال مبرئ لحفظه الصحة، ومنها ما يقال: مبرئ لفعله الصحة، ومنها لدلالته على الصحة، ومنها لقبوله الصحة"[١٦٦] ويفسر ابن رشد هذا المثال بقوله: يريد أن "الأشياء التى نقول فيها إنها مبرئة؛ هى منسوبة إلى البرء بجهات مختلفة؛ فمنها ما ينسب إلى البرء الذى هو الصحة من قبل أنه حافظ لها، كما نقول فى الرياضة، إنها صحيّة لأنها حافظة للصحة، ومنها ما ينسب إليها لأنه فاعل لها، كما نقول للدواء الذى يفعل الصحة فى البدن الصحيح إنه صحى، وكذلك يقال صحى فى العلامة الدالة على حدوث الصحة، ... وكذلك يقال صحى لما من شأنه أن يقبل الصحة سريعاً مثل الأبدان النقية من الأخلاط أو التى فيها أخلاط تقبل البرء بسهولة"[١٦٧].

المقصود من المثال السابق إيضاح الطابع التناسبى فى الشيء المنسوب إلى غاية واحدة، وما ينسب إلى فاعل واحد، وكذلك ما ينسب إلى عنصر واحد كالحال فى المقولات التسع مع مقولة الجوهر[١٦٨].

وعلى غرار المثال السابق، تكون هناك أشياء كثيرة "تشترك فى تسميتها من قبل نسبتها إلى شيء واحد"[١٦٩] كالأمر أيضاً فى

الهوية التى تقال على أنواع كثيرة، لكن جميع تلك الأنواع تُنسب إلى أول واحد، أى إلى الهوية الأولى، وهى الجوهر، وهذه النسب فى واحد واحد منها، هى مختلفة أيضا، فالمقولات التى تنسب إلى الجوهر، فهى لا تنسب إليه من قبل أنه فاعل لها، ولا غاية لها، بل لأنها قائمة به، وهو موضوع لها. أى أنها موجودة فى الجوهر باعتبارها أوصافًا للموجود. ويشير ابن رشد إلى أن كثيراً من الناس قد أنكر وجود هذه الأوصاف على اعتبار أن البياض ليس بموجود، وإنما الموجود هو الشىء الأبيض[١٧٠].

ويستمر ابن رشد -فى مقالة الجيم- فى إيضاح هذا الطابع التناسبى للألفاظ المستخدمة فى علم ما بعد الطبيعة بصورة توضح لنا جواب السؤال الذى طرحناه منذ قليل عن مصدر الدلالات الخاصة، ليتبين لنا تنوع المصادر لتشمل بنية اللغة، وطبيعة الموضوع، وكذلك تنوع جهة النظر إلى الموضوع، والأهم من ذلك أنها تعود إلى النظرية المنطقية التى يضعها الفيلسوف استناداً إلى فروضه المسبقة، ونسق المقولات الذى يأتى به، ونظريته فى التعريف، وتصوره للمعانى، أعنى تصوره لمعنى "المعنى"، هل يستخدم الألفاظ المتواطئة؟ أم المشتركة؟ أم المقولة بتقديم وتأخير، كما هو الحال عند فيلسوفنا.

وهذا يقودنا إلى **مقالة "الدال" وهى من أهم المقالات التى تؤكد الطابع الدلالى التناسبى للألفاظ المستخدمة فى الفلسفة**، فكانت بمثابة معجم فلسفى لشرح الأسماء الدالة على معنى معنى من المعانى التى

يطلبها البحث فى الإلهيات، وبيان نوع دلالة الألفاظ بين اللغة العلمية واللغة الفلسفية لذلك يقول ابن رشد، فى بداية المقالة حين يوضح غرض أرسطو منها: "غرضه في هذه المقالة أن يفصل دلالات الأسماء على المعانى التى ينظر فيها فى هذا العلم (مابعد الطبيعة) وهى التى تتنزل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة، وهذه **الأسماء هى التى تقال بالنسبة إلى شىء واحد بجهات مختلفة**، ولذلك جعل النظر فى شرح هذه الأسماء جزءا من هذا العلم، ولم يجعل النظر فى تفصيل الاسم المشترك عند النظر فى المعنى المطلوب الذى يدل عليه ذلك الاسم، حتى لا يكون جزءا من الصناعة مفرداً، كما فعل ذلك فى العلم الطبيعى، فى مطلوب مطلوب. فإن تفصيل الاسم إنما كان هناك (يعنى فى العلم الطبيعى) ليتميز المعنى المطلوب من غيره. وهنا (يعنى فى ما بعد الطبيعة) إنما قصد لتعديد الأمور التى ينظر فيها ها هنا. فالنظر هاهنا فى الأسماء هو من جنس النظر فى أصناف الموضوع الذى ينظر فيه صاحب العلم. وما هذا شأنه فينبغى أن يفرد بالقول، وأن يتقدم النظر فيه على جميع المطالب التى فى ذلك العلم (مابعد الطبيعة). وذلك بخلاف الأمر فى تفصيل الاسم الذى يدل على المطلوب من غيره (يعنى من غير الفلسفة الأولى). فإن ذلك إنما ينبغى أن يتعرض له عند النظر فى المطلوب تحفظا من الغلط الذى يعرض من اشتراك الاسم. فالغرضان متباينان"(١٧١).

النص السابق يوضح أن كلاً من العلم الطبيعى وما بعد الطبيعى يشتركان فى الواجب الدلالى القائم على ضرورة تحديد معانى

الألفاظ المستخدمة فى العلم، غير أنهما يتباينان فى مسألة الترتيب، ففى العلم الطبيعى يتم التحديد وتفصيل الأسماء المستخدمة فى العلم "عند النظر"، أى مع النظر فى كل مطلوب مطلوب على حدة، أما فى علم ما بعد الطبيعة: يتم التحديد الدلالى للغة المستخدمة "قبل النظر" فى أى مسألة من مسائل هذا العلم، من هنا كان هذا التحديد اللغوى لمعانى الأسماء جزءاً من هذا العلم ذاته، ومقدمة ضرورية قبل النظر فى مطالب هذا العلم، حتى أصبح بمثابة موضوع الصناعة من الصناعة، نظراً لأهميته فى علم ما بعد الطبيعة. وعليه قد أفرد أرسطو له مقالة بأكملها هى "مقالة الدال".

والأسماء التى تقال فى علم ما بعد الطبيعة: تقال بالنسبة إلى شىء واحد بجهات مختلفة، لذلك كان النظر فى تفصيل الاسم يعدّ شرحًا للأسماء المستخدمة فى ذلك العلم، ومقدمة ضرورية قبل الدخول فى حلّ الشكوك الواردة فى العلم ذاته.

وإذا كان القصد الأول من علم ما بعد الطبيعة النظر فى مبادئ الموجود بما هو موجود، بدأ أرسطو -فى مقالة الدال- تقسيمه الدلالى بلفظ "المبادئ"، وشرع "يُفصل على كم من معنى يقال هذا الاسم ليبين الأول الذى اشتُقّ منه لسائر ... ما يأتى بعد"(١٧٢) ويبدأ أرسطو فى عملية التفتيت اللغوى على طول المقالة مؤكداً بذلك أن واجب التفتيت والتقسيم الدلالى لألفاظ اللغة المستخدمة فى علم ما بعد الطبيعة هو واجب أولى وضرورى يسبق كل المطالب الخاصة بهذا العلم. وهو ما يؤكد عليه ابن رشد، ليس فى تفسيره فحسب، بل أيضا فى تطبيقاته المختلفة.

ومقالة "الدال" ذات الطابع التناسبى المشحونة بتعدد الدلالات أكبر تأكيد على ضرورة الوقوف على معنى "المعنى"، وهو أمر يهتم به كل فيلسوف حين يحدد ألفاظه التى يستخدمها فى نسقه الخاص، طبقا لمنطقه الخاص. فلفظ "المبدأ" الذى بدأ به أرسطو مقالة الدال- كما ورد فى تفسير ابن رشد- يُقال على وجوه كثيرة. وكل مبدأ إما أن يكون مبدأ وجود، وإما مبدأ تعليم أو هما معًا. "وجميع ما يقال عليها اسم المبدأ، يقال بالنسبة إلى أول فيها، هو أحق بذلك المعنى، لكن نسبتها إلى ذلك الأول نسب مختلفة فى القرب والبعد، كالحال فى اسم الموجود... وهذا الأول هو الذى يقصد أن يعرف فى هذا العلم (=الإلهى) كيف هو فى ذاته، وكيف يكون أولاً، وهذا الأول هو السبب الغائى، وذلك أن كل الأسباب إنما كانت أوائل من أجل هذا الأول"(١٧٣).

ويستمر ابن رشد فى تأكيد تعدد المعانى، وكثيرًا ما يستخدم عبارة: "أرسطو يعنى... كذا..." ويستمر فى إيضاح الأسماء التى تُقال بأنحاء متعددة، كالعلل التى تقال بأنواع كثيرة(١٧٤)، وكيف يمكن أن يكون الشيء الواحد بعينه علة للمتضادين، لا بجهة واحدة، لكن بجهتين مختلفتين، مثل الملاح فإن غيبته عن السفينة قد تكون سببا لعطب السفينة، وحضوره سببا لسلامتها، وكيف أن هاتين الحالتين من مدبر السفينة هما سببان من جنس الأسباب المحركة والفاعلة(١٧٥)، وكذلك اسم الطبيعة يقال على أنواع، وعلى الفيلسوف أن يفصل على كم نوع يقال الطبيعة، وأن يعرف أى أحق بهذا

الاسم، وأى هو الأول الذى إليه ينسب هذا المعنى"[١٧٦] وذلك لأن اسم الطبيعة الوارد فى علم ما بعد الطبيعة أعم من اسم الطبيعة الذى يستعمله صاحب العلم الطبيعى. ويستطرد ابن رشد فى الحديث ليدخل فى نقاش مع ابن سينا حول علاقة الطبيعة بما بعد الطبيعة، هل يتسلم صاحب علم الطبيعة مبادئه من صاحب علم ما بعد الطبيعة، أم أن الفيلسوف يصادر على ما جاء فى العلم الطبيعى الذى يبرهن وجود الطبيعة" على نحو ما أشرنا فى تصنيف العلوم[١٧٧].

ولا ينسى ابن رشد أن يستخدم المعنى اللغوى كما ورد فى لغة العرب ليوضح أن اسم الطبيعة فى اللغة العربية هو المعنى الذى قصده أرسطو[١٧٨] ويستمر فى الحديث عن تعدد معانى الواحد[١٧٩]، الذى يقال بنوع العرض، ويقال بالذات، وكذلك الهوية، وكيف أن اسم الهوية يدل على كل ما يدل عليه بألفاظ المقولات[١٨٠]، ويوضح بهذه المناسبة خطأ ابن سينا فى خلطه بين دلالة لفظ الهوية والموجود[١٨١]، ويفرق ابن رشد بين لفظة الهوية الدالة على الرباط فى الذهن، والدالة على الذات التى خارج الذهن[١٨٢]. ليعطينا بذلك درساً فى فلسفة اللغة، يبين فيه مدى ارتباط اللغة بالنسق الفلسفى الخاص من جهة المذهب والمنهج.

وتجدر الإشارة إلى أن الغزالى قد تنبه إلى هذا الطابع التناسبى عند الفلاسفة، لذلك ذهب فى رسالته فى الحدود إلى أنه لا يمكن مناظرة الفلاسفة "إلا بلغتهم وعلى حكم اصطلاحهم، وإذا لم يفهم ما

أرادوه: لا يمكن مناظرتهم"[١٨٣]. وما ذهب إليه الغزالي ماهو إلا تأكيد على اللغة الاصطلاحية الخاصة بكل فيلسوف. لذلك نبه الغزالي على شرط يكون هو المعيار الفاصل بين الحدّ، وبين شرح الاسم، وهذا الشرط هو البرهان، فإذا قام البرهان على أن ما شرحه الفلاسفة في الحدود، له وجود في الواقع الخارجي، يعدّ هذا الشرح حداً بحسب الذات، أما إذا لم يدل على وجود الشيء: فإنه لا يخرج عن كونه شرحاً للاسم. لذلك يؤكد بقوله "إن ما نورده من الحدود شرحا لما أراده الفلاسفة بالإطلاق، لا حكم بأن ما ذكروه هو على ما ذكروه: فإن ذلك ربما يتوقف على النظر في موجب البرهان عليه"[١٨٤].

وإذا كان الغزالي يرى أن كل "ماله اسم يمكن تحرير حدّه أو رسمه أو شرح اسمه"[١٨٥]. وابن رشد في نهاية مقال الدال (من تفسير ما بعد الطبيعة) يقول: "لم يكن قصدنا هنا إلا شرح الأسماء فقط"[١٨٦]. فهل يعني هذا أنها مجرد معاني أسماء أطلقها أرسطو، وشارحه الكبير ابن رشد، أي أنها مجرد شرح للأسماء ولم يقم عليها برهان؟

في الواقع أن ابن رشد كان شديد التأكيد على ضرورة الالتزام بتلك المعاني، وكان يحاكم الآخرين بمعيار هذه المعاني الأرسطية ليعتبر كل من خرج عليها خارجا على حدّ الفلسفة وحدّ الفيلسوف داخلاً في مستوى آخر لا يليق بالفلاسفة، وهذا ما حدث مع ابن سينا حين ردّ ابن رشد فلسفته إلى علم الكلام. ومن جهة أخرى كان

ابن رشد يعتبر هذه الأسماء حدوداً قام البرهان على أنها تمثل الموجودات، وذلك لتأكيد الصلة بين الفكر والوجود، لأنه يذهب إلى "أن هناك تطابقًا خاصًا بين الذات والموضوع، وهو يعيد هذا الاعتقاد فى مواضع عديدة من تهافت التهافت، مثلا: "إن سائر المعقولات الصادقة لابد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس إذ كان الصدق كما قيل فى حده أنه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج النفس"(١٨٧)، وأيضا قوله: "أما الموجود الذى بمعنى الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء، والموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى فى الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس"(١٨٨).

وما يعنينا الآن هو لجوء ابن رشد إلى المنهج "الدلالى - الإشكالى" -على ما أسماه المصباحي-(١٨٩)، كوسيلة لحل الإشكالات، وهو فى هذا يرى أن جميع من سبقوه قد أخطأوا فى فهم مشكلات الدلالة.

فجميع أخطاء الشراح والمفسرين والفلاسفة العرب والمتكلمين ترجع -فى نظر ابن رشد- إلى أخطاء فى استخدام الدلالات اللغوية للألفاظ الفلسفية، لذلك يرى ابن رشد أن الشكوك التى عرضت للقدماء جاءت نتيجة لاستخدامهم الألفاظ ذات الدلالة المتواطئة، فكانوا -على سبيل المثال- "لا يفهمون من اسم الواحد إلا معنى واحداً مقولاً بتواطؤ"(١٩٠)، لذلك يرى ابن رشد أن شكوكهم تُحَلّ حين يدركون "أن اسم الواحد والموجود يقالان على أنحاء كثيرة، على

ما عاند به أرسطو برمنيدس فى المقالة الأولى من السماع الطبيعى"[191].

وهكذا لم تعد السمة التى تطبع الأسماء العلمية ذات المعنى الواحد هى السمة الخاصة بالألفاظ الفلسفية -على ما كان يُطالب به ابن رشد فى مرحلة الدعوة إلى الفلسفة العلمية، حين طالب بالنظر فى العلوم الطبيعية، والإلهية على جهة النظر فى التعاليم[192].

بل أصبح يرى إنه "ليس ينبغى أن يطلب فى كل علم أن يكون الكلام فيه مستقصى مثل استقصاء الكلام فى التعاليم، يريد أنه ليس ينبغى أن يطلب الإنسان كون نوع التصديق الذى يقع له فى البراهين التعاليمية مثل التصديق الذى يقع له فى البراهين الطبيعية، يريد أن البراهين التعاليمية هى فى المرتبة الأولى من اليقين، وأن البراهين الطبيعية تتلوها فى ذلك"[193] وذلك يعنى أن اليقين يتفاضل على مستوى العلوم المختلفة، كما يتفاضل أيضا على مستوى العلم الواحد ما بين برهان مطلق، وبرهان وجود فقط وهو الذى يُسمى الدليل[194]، وإذا أضفنا اختلاف درجات التفاضل فى العلوم (على مستوى البراهين) جنبا إلى جنب مع تنوع المستوى الدلالى: سيظهر لنا أن الخطأ -فيما يرى ابن رشد- يأتى نتيجة لعدم مراعاة الطابع التناسبى الخاص بمبادئ كل علم، وكذلك الخاص بدلالات اللغة المستخدمة فى كل علم، لذلك "غلط برمنيدس حين لم يفرق بين اسم الموجود الدال على الواحد بالعدد، وعلى الواحد بالجنس، فاعتقد أن الموجود كله واحد بالعدد"[195]، وأخطأ

فيثاغورس نتيجة للخلط بين مبادئ العلم الطبيعي والعلم الرياضى، أو بين المحسوس والمعقول، بين الواحد الشخصى وما يسمى النوع، لذلك كان تاكيد ابن رشد على اختلاف جهة النظر بحسب طبيعة كل علم، حتى لو كان موضوع العلمين واحداً، "كالحركة" مثلاً- التى هى موضوع بين العلم الطبيعى، وبين العلم التعاليمى (علم الهيئة)- فهى تختلف في العلمين من جهة النظر، لذلك آخطأ الفيثاغوريون حين "استعملوا فى الأمور الطبيعية مبدأ غير طبيعي"[١٩٦] وبذلك جعلوا أسباب الأمور الطبيعية أشياء غير مناسبة، ولا ذاتية للأمور الطبيعية[١٩٧].

ومما هو جدير بالذكر أن الطابع التناسبى لا يحكم الأسماء المستخدمة في الفلسفة فحسب، بل -يبدو لى- أن العلوم الطبيعية نفسها تتسم بهذا الطابع، الأمر الذى جعل أرسطو يؤكد على أهمية تحديد المعانى المستخدمة فى الفلسفة وفى العلوم الطبيعية فى أن معاً، منعًا للشكوك وإزالة اللبس والغموض في العلم. وقد يقال: واجب العلوم أن تحدد معانيها؛ لكن ليس باستخدام التقديم والتأخير، بل باستخدام الدلالة المتواطئة (المتفق عليها)؛ ومن جانبى أقول: إن أرسطو كان قد أكّد على تعلم الآقاويل الجدلية فى العلم الطبيعى[١٩٨]، وذهب إلى أن هذه العلوم فيها أيضا مسائل وأقاويل مشككة[١٩٩]، كما جاءت ممارساته المنهجية فى الطبيعيات مؤكدة لهذا المعنى، فالمقالة الثالثة - على سبيل المثال- من مقالات كتاب "السماء والعالم" كلها أقاويل عنادية أكثر منها أقاويل تثبيتية على ما يقول ابن رشد[٢٠٠].

كما يؤكد ابن رشد أيضا على واجب التقسيم التناسبى فى شرحه لهذا الكتاب (السماء والعالم) حيث يقول: "ينبغى أن نجعل مبدأ الفحص عن ذلك، كما فعل أرسطو: بأن نقسم على كم وجه يُقال الكائن وغير الكائن، والفاسد وغير الفاسد، **فإن عدة المطالب تكون على عدة المعانى التى يدل عليها الاسم** إذا كان الاسم مشتركًا، ثم ننظر ما يتلازم من هذه، وما لا يتلازم"(٢٠١)، ويستمر ابن رشد فى شرح وإيضاح كم الوجوه التى تقال على الألفاظ المستخدمة فى هذا العلم الطبيعى، أى: الفاسد والمكون، وغير الفاسد وغير المكون، موضحًا المعنى الذى يقصده أرسطو. ويستخدم ابن رشد ضرب الأمثلة لإيضاح المعنى المقصود(٢٠٢)، كما يشير إلى أن أرسطو يبرهن باستخدام قياس الخُلف لإيضاح مطلبه(٢٠٣)، كما أكد ابن رشد -متابعًا أرسطو- (فى مقالة الباء من تفسير ما بعد الطبيعة) على ضرورة تحديد المعانى المستخدمة فى العلوم، لذلك كان أرسطو -على ما يقول ابن رشد- "يشرح الأسماء الدالة على معنى معنى من المعانى التى يطلبها فى ذلك العلم (=الطبيعى) عند النظر فى مطلوب مطلوب من المطالب التى يجب أن يشرح ما يدل عليه الاسم فيها"(٢٠٤) على نحو ما أشرنا.

من هنا نتفق مع ما يذهب إليه الدكتور محمد المصباحى حين يقول: "من مفارقات الفكر الرشدى أنه فى الوقت الذى لا ينفك فيه عن الدعوة إلى التفتيت الدلالى، نجده لا يملّ من رفع شعار البرهان غاية للقول الفلسفى. والحال أنه إذا كانت غاية البرهان هى الوحدة

في الحكم والدلالة، فإن الممارسة التشكيكية تؤدى على العكس من ذلك إلى مشهد دلالى تعددى اختلافى"(٢٠٥).

لكن يبدو لى أن البرهان الذى أراده ابن رشد ليس هو البرهان بمعناه المذكور فى كتاب البرهان فى المنطق الأرسطى: إنما يعنى عند ابن رشد، الطريقة البرهانية الأرسطية، كما استخدمها أرسطو فى ممارساته الفعلية، وهنا نسأل **هل بالفعل كانت ممارسات أرسطو برهانية؟**

لقد كشفت أبحاث حديثة -بالإضافة إلى ما ذكرناه آنفا: أن منهاج أرسطو فى الميتافيزيقا إحراجي بصورة قوية، وأن الأنطولوجية الأرسطية نشأت من التفكير فى عدد من الاحراجات. والعلم الأرسطى المتعلق بالموجود بما هو موجود، ليس سوى نسق عام لحل الإحراجات ولا يقتصر هذا الأمر على مقالة "الباء" من كتاب ما بعد الطبيعة، وهى فى الحقيقة مجموعة من الإحراجات، بل أن هذا الأمر بارز فى عدد كبير من أقسام ما بعد الطبيعة، خاصة مقالة "الزاى"، وتقوم إحراجاته المتعلقة بالتعريفات على هذه المعضلة الأساسية وهى: كيف يمكن أن نعرف بأسماء مشتركة ماهية جزئية؟ إن غرض أرسطو دائما هو أن يصل إلى إحراج، أو نوع من "التساوى" والتوازن بين اعتبارين متضادين، وباختصار إلى شبه "قياس جدلى بالنقيض"(٢٠٦).

لا يوجد فى كتب أرسطو قياسات برهانية، وإنما تنتظم هذه الكتب فى البنية التى يسميها جدلية. ودراسة المنهاج عند أرسطو

تدخر لنا -كما قال لوبلوند- مفاجأة قوية، فهذا المعلم الذى قدّمه لنا الوسيطيون بأنه الفيلسوف بمعنى الكلمة، والمعلم الذى يستحيل أن نعثر عنده على خطأ، والذى يتناقلون تعابيره وكأنها من المقدسات: تكشف لنا دراسة مؤلفاته إنسانا آخر حقًا. ذلك أن وصفه فى التحليلات لطبيعة المعرفة، لا يتطابق مع ممارسته للعلم. وإن كتبه، كما يبدو لنا ذلك من أول نظرة، ليست مدججة بالقياسات البرهانية، ولكنها تنتظم فى بنية "جدلية". ويتجلى لنا فيها وجه لأرسطو أقل صرامة وأكثر مرونة مما وقع تصوره غالبًا(٢٠٧).

وكما يقول د. الطاهر وعزيز أنه قد أصبح من المعروف والمبتذل تقريبا أن كتب أرسطو الميتافيزيقية، أو الفيزيائية، أو البيولوجية ليست، من الوجهة المنهجية، "تطبيقا" خالصًا للقواعد المنطقية التى تشكل فى التحليلات الثانية قانون العلم، وإن أرسطو يسير فى أغلب الأحوال حسب طرائق فكرية، أو حسب منهاج ليست له صلة كبيرة بالمنطق القياسى. وقد كان هيجل -تقريبا- أوّل من لاحظ -فيما يتعلق بالميتافيزيقا على الأقل- ما يوجد من بعد الشقة بين النظريات المنطقية عند أرسطو وطريقته فى الواقع(٢٠٨).

وإذا كان الأمر كذلك، ولم تكن ممارسات أرسطو برهانية؛ أين إذن البرهان؟ يقول د. المصباحى: "لو أردنا أن نبحث عن الوجه المنهجى لحداثة ابن رشد، لكان علينا أن نضرب بأيدينا لا إلى منهجه البرهانى؛ بل إلى منهجه "الدلالى- الإشكالى" لأنه يجعلنا ننتقل فيه بين الجدل والبرهان على صعيد المنهج، وبين التواطؤ

والاشتراك فى الاسم على صعيد الدلالة. ومعنى ذلك أننا بفضل هذا المنهج نصبح قادرين على تجاوز الالتباس فى الدلالة والإشكال فى القول والتعارض بين المذاهب نحو آفاق جديدة"[٢٠٩] لكن السؤال الذى يطرح نفسه هو: هل كان هناك إلى جانب المنهج الدلالى الإشكالى منهجاً برهانياً عند ابن رشد؟

يقول دكتور ماسيموكامبانينى إن ابن رشد "قد أخفق فى تقديم تصور للفلسفة متماسك ومتكامل من وجهة النظر المعقولة وحدها. وطبقا لذلك فإن مفهوم العقل الإسلامى الخاص- الذى أقيم على أسس شرعية وجدلية أكثر من كونها ميتافيزيقية وبرهانية -يمكن أن ندرك قيمته بطريقة أفضل"[٢١٠].

وإذا رجعنا إلى القضية الأساسية التى طرحها الغزالى، والخاصة بمنهج البحث فى الإلهيات، حين أراد أن يثبت أن الفلسفة عاجزة عن البرهنة على قضايا الألوهية، وعاجزة عن تقديم يقين كاليقين الحاصل في الرياضيات، سنجد أن ابن رشد يؤكد قدرة الفلسفة على تقديم البرهان على أساس المعالجة اللغوية، أى أن الآراء المتعارضة ترتفع إذا أخذنا فى الاعتبار اختلاف جهة النظر على أساس لغوى كأداة للتوفيق بين الآراء المتناقضة فى الظاهر (من وجهة نظر ابن رشد). فهو يردّ الوجود إلى مستوى لغوى ليتجنب بذلك الصعوبات الفلسفية. ففى مسألة هل العالم مُحدَث أم قديم؟ يصل إلى نتيجة مفادها إنه فى وسعنا أن نتصور العالم على أنه مخلوق، وعلى أنه قديم على حدّ سواء: مخلوق بالقياس إلى الله، وهو

الموجود الذى وجوده فوق كل وجود، قديم بالقياس إلى الزمان لأن العالم لا يسبقه الزمان حتى وإن كان موجوداً عن شيء[٢١١]. وهنا نسأل: هل المعالجة اللغوية الرشدية حلّت إشكالات الإلهيات؟

يقول د. ماسيموكامبانينى: "إن التساوى الإبستمولوجى بين الوصفين وبين القضيتين ("ق") و"لا ق") هو من حيث وحدة الحقيقة خيبة لغوية. ولما لم يقدر ابن رشد على أن يبرهن على أن العالم مخلوق، حاول أن يشير إلى أن القدم مساو للحدوث، ولما لم يقدر على إثبات الحقيقة الأنطولوجية إما للقدم أو للحدوث إثباتا برهانياً، توفّق فى أن يُظهر أنهما متماثلان من الناحية اللغوية"[٢١٢].

ومن جانبى أقول: إن لجوء ابن رشد إلى تقديم البرهان على أساس المعالجة الدلالية لا يؤدى إلى رفع التعارض بين الآراء، وحلّ الإشكالات المطروحة فى العلم، بل على العكس، فإن هذه المعالجة قد تؤدى إلى مشهد دلالى تعددى اختلافى، قد يقود إلى الخلاف، وليس إلى حلّ المسائل العويصة.

والخلاصة: انه لا يمكن فهم منهج البحث الفلسفى وبخاصة فى الإلهيات عند ابن رشد، دون الوقوف عند منهجه "الإشكالى- الدلالى"، وهذا هو معنى "البرهان" عنده، على ما تبين لى من خلال ممارساته الفعلية.

الهوامش

(١) وهي وجهة النظر التي كان قد عارضها الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" بل تأسس كتابه على رفض هذه الدعوة.

(٢) تهافت التهافت، ص ١٠٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١١٠ كذلك تلخيص ما بعد الطبيعة، طبعة حيدر آباد، ص ٥.

(٤) راجع: ابن رشد: شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص ٦٢.

(٥) تهافت التهافت، ص ٣٧٤.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٧) المصدر السابق، ص ٣٨٢، ص ٣٨٣.

(٨) تهافت الفلاسفة، ص ٤٣.

(٩) تهافت التهافت، ص ٤١٧.

(١٠) انظر: تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٨٨.

(١١) المصدر السابق، ص ٨٧.

(١٢) المصدر السابق، ص ٣٨.

(١٣) ربيعة الطاهر عريبي: في المنطق، شرح البرهان لابن رشد، الناشر: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، ليبيا، ط أولى سنة ١٩٩٧، ص٨.

(١٤) مثل المبدأ الذي يقول: "إذا أخذت من كميات متساوية كميات متساوية فالبواقي متساوية"، فهذه البديهية مشتركة بين العلوم التعاليمية (الرياضيات)، ولكنها في الحساب لا تفيد إلا بالنسبة للأعداد، وفي الهندسة بالنسبة إلى المقادير المكانية؛ فعمومها ليس كعموم طبيعة واحدة، بل كعموم نسبة واحدة. وهذه المقدمات إذا استعملها صاحب صناعة فقربها وأدناها

من موضوعه الخاص به كانت قوتها قوة المقدمة الخاصة المناسبة"، المرجع السابق، ص ١٢، والنص، ص ٢٨.

(١٥) تلخيص البرهان، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٧٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ٧٣.

(١٧) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(١٨) المصدر السابق، ص ١٧٤.

(١٩) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩، وطبعة أخرى: تحقيق د. بدوى، ص ٤٩-٥٠.

(٢١) تلخيص البرهان، تحقيق: د. بدوى، ص ٥٢.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٥٥.

(٢٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها وما بعدها.

(٢٤) انظر: ابن رشد، كتاب السماع الطبيعى، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص٢.

(٢٥) انظر. ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، طبعة حيدر آباد، سنة ١٣٦٥هـ، ص ٢. وأيضا تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، ص١.

(٢٦) انظر، السماع الطبيعى، حيدر أباد، ص ٣.

(٢٧) لقد ذهب ابن رشد إلى ما ذهب إليه ابن باجة من قبل فى شروحاته على السماع الطبيعى حين ذهب الأخير إلى أن الأقدمين الذين تفلسفوا فى الطبيعة قبل أرسطو قد اختلفوا فيما بينهم، وجاءوا بآراء مخالفة لما يشاهد لقلة خبرتهم بالطرق المنطقية، فجاءت أقاويلهم" مشكلة بعضها سوفسطائية ... وبعضها جدلية واقناعية ... ولذلك اضطره الأمر (يعنى أرسطو) إلى نقض كل قول وحده. ولما كانت تلك الآراء قد سقطت فى زماننا حتى لا تذكر إلا من جهة أنها فى كتب أرسطو، وكان ما يوجد منها اليوم آراء المتكلمين من أهل هذا الزمان: فليس يعتد بها، لأن هؤلاء القوم لم يقصدوا النظر فى الطباع، حتى أن منهم من يبطل وجودها، بل إنما عرض لهم فى مناقضة خصومهم أن تكلموا فى شيء يسير منها؛ كقول من يقول بالجزء الذى لا

يتجزأ، غير أن نظرهم في ذلك لا لأجل أن يعطوا أسباب هذه الأمور الطبيعية: بل من أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضا، رأينا أن نطرح هذا الجزء من النظر، ونقصد قصد البرهان" (أبو بكر محمد بن يحيي بن باجة، شرح على السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، تحقيق معن زيادة، بيروت، دار الفكر، سنة ١٩٨١، ص ١٦-١٧.

أيضا. د. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعة أولى، سنة ١٩٩١، ص ٢٠١.

(٢٨) انظر جوامع ما بعد الطبيعة، حيدر آباد ص٢، وتلخيص ما بعد الطبيعة، عثمان أمين ص١.

(٢٩) ابن رشد،تلخيص كتاب أرسطوطاطاليس في الجدل،تحقيق د.محمد سليم سالم،ص ١١.

(٣٠) المصدر السابق، ص ١٢-١٤.

(٣١) لذلك قال أرسطو في أول السماع الطبيعي عندما أراد أن يشرع في مخاطبة برمنيدس. نحن نخاطب جدليين، وإن في مخاطبتهم فلسفة ما ، هامش (٣) ص ١٤ من المصدر السابق، راجع أيضا الطبيعة عند أرسطو.

(٣٢) راجع: تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص ١٢-١٥، ص ٤٠.

(٣٣) راجع: أرسطو للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٩٩ فما بعدها.

(*) المطلوب الجدلي هو ما لم يكن معلوما صدقه بنفسه بحسب المشهور بل يلحقه شك ما في المشهور (تلخيص الجدل.. ص٣٦).

(٣٤) المصدر السابق، ص ٣٧-٣٨.

(٣٥) السؤال الذي يضعه ابن رشد يُعد سؤالاً جدلياً أي يُكَّون مقدمة جدلية، على غرار قولنا. هل العالم محدث أم لا؟ وهو هل الفلسفة حلال أم لا؟ وهناك من يرى أن الفلسفة ليست واجبة، والسؤال الجدلي كما يقول ابن رشد هو "الذي للمجيب فيه أن يجيب بنعم أو لا، مثل قولنا. هل العالم محدث أم لا، لا ما ليس للمجيب فيه إلا جواب واحد، مثل جوابه عما هو الإنسان بأنه الحي الناطق" (تلخيص كتاب الجدل ص ٤١٩) وبما أن

موضوع فصل المقال ليس للمجيب فيه جواب واحد فهو جدلي.

(٣٦) فصل المقال، ص ٨٥.

(٣٧) انظر. د. فاطمة إسماعيل: القرآن والنظر العقلي، ص ١٢٣.

(٣٨) فصل المقال.. ص ٨٦.

(٣٩) المصدر السابق، هامش (١٠)، ص ٨٩.

(٤٠) فصل المقال، ص ٨٨.

(٤١) المصدر السابق، ص ٨٩.

(٤٢) انظر: د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، الناشر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى سنة ١٩٩٠، ص ٥٤.

(٤٣) فصل المقال، ص ٩٥.

(٤٤) فصل المقال، ص ٩٢.

(٤٥) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، ص ٦٩.

(٤٦) تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. قاسم، ص ٦٢.

(٤٧) راجع في ذلك: د. زينب محمود الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٩٥، الباب الثاني محاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في العصور الوسطى المسيحية واليهودية وتأثير ابن رشد فيهما. ص ٩٧-٢٠٧.

(*) ينفي الدكتور عابد الجابري القول بأن ابن رشد "يوفق بين الدين والفلسفة" ويرى أن مقصد ابن رشد كان شيئا آخر هو التأكيد على توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة، وهذا غير "التوفيق". [انظر: تقديم كتاب فصل المقال، ص ٧].

(٤٨) د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٩٥.

(٤٩) تلخيص البرهان، د. بدوي، ص ٥٢.

(٥٠) انظر: د.عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢٦ فما بعدها.

(٥١) انظر: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة.

(٥٢) الخطابة لابن سينا ص٢، أيضا: د. عاطف العراقى، المرجع السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٥٣) انظر، مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ١٠٩-١١١.

(٥٤) المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٥٥) راجع كتابنا: القرآن والنظر العقلي ص١١٩ فما بعدها.

(٥٦) ابن رشد: تلخيص كتاب آرسطوطاليس فى الجدل، تحقيق، د. محمد سليم سالم، ص٧.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٥٨) مناهج الأدلة، ص ١٠٣.

(٥٩) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٠) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦١) مناهج الأدلة، ص ١٠٥.

(٦٢) انظر المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٤) المصدر السابق، ص ١٠٦.

(٦٥) انظر المصدر السابق، ص ١٠٧.

(٦٦) مناهج الأدلة، ص ١٠٨.

(٦٧) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٦٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١١١.

(٧٠) تلخيص كتاب الجدل لأرسطاليس، ص ١٢.

(٧١) تلخيص الجدل، ص ١١.

(٧٢) تهافت الفلاسفة، ص ٨٥.

(٧٣) يقول الغزالي: غرضنا إبطال دعواهم ... وأما إثبات المذهب الحق فسنضع فيه كتابا بعد الفراغ من هذا (=تهافت الفلاسفة) إن شاء الله. ونسميه قواعد العقائد. ونعتني فيه بالإثبات، كما اعتنينا فى هذا الكتاب

بالهدم" (تهافت التهافت، ص ١٩٤) تهافت الفلاسفة ص ١٢١. لكن الدكتور الجابرى يرجح بأن الكتاب الذى وَعد الغزالى بكتابته ليس هو كتاب "قواعد العقائد" فى إحياء علوم الدين، فهو نص قصير نسبيا لا يتناسب مضمونه مع المسائل التى ناقشها. إنما هو كتابه "الاقتصاد فى الاعتقاد" الذى عرض فيه المذهب الأشعرى بتفصيل مستعملا القياس المنطقى الصورى. (راجع: تهافت التهافت، تعليق الجابرى، هامش (٨٣)، ص ١٩٤.

(٧٤) انظر: تهافت التهافت، ص ٣٧٣.

(٧٥) المصدر السابق، ص ١٠٥. فى موضع آخر يقول "الغرض... أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل هى أقاويل غير برهانية، وأكثرها سفسطائية، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية. فإن الأقاويل البرهانية قليلة جداً" (المصدر السابق، ص ٣٦٠). لقد كانت عبارات ابن رشد شديدة اللهجة والتوتر فى آن معًا، مما يؤكد مدى حزنه وانفعاله إلى درجة تصل به إلى أن يفقد صوابه فى بعض الأحيان. على سبيل المثال يقول عن اعتراضات الغزالى: "ما أخس هذه المغالطة" ص ١٧٧، "هذا قول مغالطى خبيث" (ص١٦٠)، "عناد سفسطائى خبيث" ص١٦٦، "قول فى غاية الركاكة" ص ١٣١، راجع صفحات: ١١٢، ١٢٠، ١٢٣، ١٣٠، ١٣١، ١٣٧، ١٤٠، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٧، ٢١١، ٢١٤، ٢٥٨، ٢٨٨، ٢٨٣، ٢٨٤ ...إلخ.

(٧٦) تهافت التهافت، ص ٣٦٠.

(٧٧) المصدر السابق، ص ١٤٨-٢٠٤-٢٠٥-٤٣١.

(٧٨) تهافت التهافت، ص ٤٣٢. يقول فى موضع آخر: وهذا كله فلا تطمع، ها هنا فى تبينه ببرهان، وإن كنت من أهل البرهان، فانظر فى مواضعه. واسمع ها هنا أقاويل هى أقنع من أقاويل هؤلاء، فإنها وإن لم تفدك اليقين، فإنها تفيدك غلبة ظن يحركك إلى وقوع اليقين بالنظر فى العلوم. (المصدر السابق، ص١٤٦، وكذلك ص ١٥٥، ١٦٢).

(٧٩) المصدر السابق، ص ٤٣٢.

(٨٠) المصدر السابق، ص ٤١٦، ٤١٧، وكذلك ص ٥٥٩.

(٨١) المصدر السابق، ص ٤٣٢.

(٨٢) المصدر السابق ص ١٤٦، ١٤٨، ١٦٧، ٢٤٦، ٣٠٢... إلخ.

(٨٣) المصدر السابق، ص ٢٦٥.

(٨٤) تهافت التهافت، ص ٢٤٨.

(٨٥) راجع: المصدر السابق: ص١٤٦، ١٤٨، ١٦٠، ١٦٦، ١٩٣، ٢٠٠، ٢١٠، ٢٢٠، ٢٢٥، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٦١، ٢٦٩، وغيرها على طول الكتابة كله.

(٨٦) المصدر السابق. ص ٢٠٠.

(٨٧) المصدر السابق، الصفحة نفسها. وإذا كانت حكمة ابن سينا ليست برهانية في رأى ابن رشد. وكان الغزالي محقًا في نقده لماذا كل هذه الحملة على الغزالي، انظر أيضا تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٤.

(٨٨) تهافت التهافت، ص ٢٩٩.

(٨٩) المصدر السابق، ص ٤١٠.

(٩٠) المصدر السابق، ص ٢٤٨.

(٩١) راجع تهافت التهافت، ص ١٩٩.

(٩٢) المصدر السابق، ص ٢٨٧.

(٩٣) المصدر السابق، ص ٢٩٧- ٢٩٨.

(٩٤) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

(٩٥) انظر تهافت التهافت، ص ٣٨٩. الموجود الذى بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس، على ما هو عليه في النفس (راجع: المصدر السابق، ص ٣٢٧-٣٢٨).

(٩٦) المصدر السابق، ص ٣١٩.

(٩٧) المصدر السابق، ص ٣٠٩، وكذلك الماضي يقال باشتراك الاسم، ص٢٠٠.

(٩٨) المصدر السابق، ص ٤٣٠.

(٩٩) المصدر السابق، ص ٣٩٩. راجع حول أسباب التعدد الدلالى لاسم العقل. د. محمد المصباحى الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص١٠ فما بعدها.

(١٠٠) الألفاظ المتواطئة: تدل على معنى واحد يعم بنفس الدرجة جميع الأشياء الواقعة

تحتها، مثل لفظ "الحيوان" فإنه يقال بنفس الدرجة، ومن غير تفاوت على الفرس والحمار والبقرة والقرد والحمام ...إلخ. فهو جنس مقول بتواطؤ.

اللفظ المشترك: يقال على أشياء مختلفة مثل لفظ "العين" الذى يقال على عضو البصر فى الإنسان، وعلى عين الماء إلخ.

أما الألفاظ المشككة: أو التى تقال بتشكيك، أى بتفاوت وتقديم وتأخير مثل "الوجود" فهو يقال على الجوهر، كالبرتقالة، بتقديم، ويقال على العرض، لونها طعمها، بتأخير. ذلك لأنه يجب أن توجد "البرتقالة" كـ"جوهر" أولاً حتى يوجد لونها وجميع الأعراض التى تخصها. (تهافت التهافت، من تعليق د. الجابرى هامش (٣) ص٣٩٠، ٣٩١).

(١٠١) راجع على سبيل المثال صفحات: ١١٥، ١١٦، ١٢٨، ١٣٩، ١٥١، ١٥٢، ١٦١، ١٦٣، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٢٤، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨٧، ٢٩٣، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١١، ٣٣١، ٣٣٨، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٨٧، ٣٩٠..إلخ.

(١٠٢) تهافت التهافت، ص ٤٣٠ رفض ابن رشد قياس الغائب على الشاهد فى مواضع عديدة من كتابه، راجع صفحات: ١٤٠، ١٦٣، ١٨٧، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٨٠، ٢٩٤، ٣٩٦، ٢٧٤، ٤٣٠، ٤٤١...إلخ.

(١٠٣) المصدر السابق، ص ٤٥٧.

(١٠٤) المصدر السابق، ص ٤٤٣، ٤٥٥.

(١٠٥) المصدر السابق، ص ٢١٣.

(١٠٦) المصدر السابق، ص ١١٣.

(١٠٧) المصدر السابق، ص ١٨١.

(١٠٨) تهافت التهافت، ص ٢٧٤.

(١٠٩) المصدر السابق، ص ٣٧٦.

(١١٠) المصدر السابق، ص ٤٣٠.

(١١١) المصدر السابق، ص ٣٠٢.

(١١٢) تهافت التهافت، ص ٣٠٢.

(١١٣) المصدر السابق، ص ٣٦٥.
(١١٤) المصدر السابق، ص ٥١٠-٥١١.
(١١٥) المصدر السابق، ص ٥٥٤.
(١١٦) تهافت التهافت، ص ٥٥٥.
(١١٧) المصدر السابق، ص ٥٥٦.
(١١٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
(١١٩) المصدر السابق، ص ٥٥٧.
(١٢٠) المصدر السابق، ص ٢٧٦.
(١٢١) هذا ما حدث فى مسألة علة الكثرة فلما لم يجد ابن رشد لأرسطو رأيا فيها، ولا لمن اشتهر من قدماء المشائين، فإنه إذا كان القدماء قد قالوا فى علة الكثرة آراء ثلاثة هى: إن الكثرة جاءت من الهيولى، وقول آخر يرى أنها جاءت من قبل الآلات، وقول ثالث قال إنها من قبل التوسط. والرأى الذى أخذ به ابن رشد هو أن سبب الكثرة هو مجموع الأسباب الثلاثة: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات. (تهافت التهافت، ص ٢٠٤، ٢٠٥).
(١٢٢) يرى ابن رشد أن الغزالى قد بلغ به الغلو فى المنطق إلى استخراج الأدلة من كتاب الله تبارك وتعالى ومطابقتها بالمنطق الأرسطى، وذلك إشارة منه إلى كتاب "القسطاس المستقيم" للغزالى. كما يشهد ابن رشد للغزالى بأن المنطق الذى تعلمه عن القدماء هو الذى مكّنه من أن يثبت خطأهم فى الإلهيات (ص ٢٧٦ تهافت التهافت).
(١٢٣) "..يحق ما يقول أبو حامد فى غير ما موضع من كتبه. إن علومهم الإلهية هى ظنية" المصدر السابق، ص ٢٩٥.
(١٢٤) راجع تهافت التهافت، ص ١٦٠-١٦١.
(١٢٥) المصدر السابق، ص ٢٩٨.
(١٢٦) كتاب الميتافيزيقا لأرسطو. يطلق عليه العرب أسماء أربعة هى: مابعد الطبيعة، الإلهيات، الفلسفة الأولى، كتاب الحروف نظراً إلى ترقيمه حسب حروف الهجاء اليونانية. والشائع عند ابن رشد تسميتان هما: الفلسفة

الأولى، وما بعد الطبيعة، وأحيانا يستخدم اسم العلم الإلهى (راجع د. عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢٢٠) ويقدم د. عاطف عرضا وتحليلاً لمحتويات مقالات ما بعد الطبيعة فى كتابه المشار إليه، ص ٢٢٤-٢٦٤).

(١٢٧) ابن رشد: كتاب السماع الطبيعى لأرسطو، طبعة حيدر آباد، ص ٢،٣.

(١٢٨) هذا ويؤكد لنا ما أكده أستاذنا الدكتور عاطف العراقى من أهمية الجمع بين المؤلفات والشروح فى دراساتنا للفلاسفة العرب لكى لا نبتر فلسفة الفيلسوف ونصل إلى نتائج خاطئة عن الفلاسفة. (راجع فى هذا المعنى النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص١٥، وتصدير مذاهب فلاسفة المشرق، ص٢٢، وتجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ٢١٧، ٢٢٠).

(١٢٩) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة "الباء" مجلد١، ص ١٦٦.

(١٣٠) المصدر السابق، ص ١٦٩-١٧٠.

(١٣١) المصدر السابق، ص ١٧٠.

(١٣٢) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد١، ص ١٧٠.

(١٣٣) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد١، ص ١٦٥.

(١٣٤) المصدر السابق، ص ص ١٦٦، ١٦٧.

(١٣٥) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(١٣٦) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد١، ص ١٦٧.

(١٣٧) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٩) المصدر السابق، مقالة اللام، مجلد٣، ص ١٣٩٨.

(١٤٠) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، مجلد٣، ص ١٣٩٦.

(١٤١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٤٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٥-٦.

(١٤٣) المصدر السابق، ص٦.

(١٤٤) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، مجلد١، ص ٢٩٧-٢٩٨.

(١٤٥) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص ٩٦-٩٩.

(١٤٦) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، مجلد ٢، ص ١٣٩٨.

(١٤٧) كتاب السماء والعالم لأرسطو (ضمن جوامع العلم الطبيعى) طبعة حيدر اباد، ص٦٥.

(١٤٨) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد١، ص ١٧١.

(١٤٩) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١، ص ١٧١.

(١٥٠) المصدر السابق، ص ١٨١.

(١٥١) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(١٥٢) المصدر السابق، ص ١٨٣.

(١٥٣) تفسير ما بعد الطبيعة. مقالة الألف الصغرى، مجلد١، ص ٩، ١٠.

(١٥٤) ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٥.

(١٥٥) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٣، ص ١٣٩٤.

(١٥٦) المصدر السابق. مجلد٣، ص ١٣٩٩.

(١٥٧) تفسير ما بعد الطبيعة. مقالة الباء، مجلد ١، ص ١٧٨.

(١٥٨) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد١، ص ٤٠٥.

(١٥٩) المصدر السابق، ص ٤٠٦، ٤٠٧.

(١٦٠) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد١، ص٤٠٨.

(١٦١) المصدر السابق، مقالة اللام، مجلد٣، ص ١٤٠٠.

(١٦٢) المصدر السابق، مجلد١ مقالة الباء، ص ١٦٦.

(١٦٣) المصدر السابق، مقالة الدال، مجلد ٢، ص ٤٧٥.

(١٦٤) تفسير ما بعد الطبيعة. مقالة الجيم، مجلد١، ص ٣٥٦.

(١٦٥) المصدر السابق، ص ٣٥٧.

(١٦٦) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد١، ص ٣٠٢.

(١٦٧) المصدر السابق، مقالة الجيم، مجلد١، ص ٣٠٣.

(١٦٨) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، مجلد١، ص ٣٠٣، ٣٠٤.

(١٦٩) المصدر السابق، ص ٣٠٤.

(١٧٠) المصدر السابق، ص ٣٠٥.

(١٧١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١٧٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، مجلد ٢، ص ٤٧٥-٤٧٦.

(١٧٣) المصدر السابق، ص ٤٧٦.

(١٧٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٤٨٠.

(١٧٥) المصدر السابق، مجلد ٢، ص ٤٨٢.

(١٧٦) المصدر السابق، مجلد٢، ص ٤٨٦-٤٨٧.

(١٧٧) المصدر السابق، مجلد٢، ص ٥٠٨.

(١٧٨) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد٢، ص ٥٠٨.

(١٧٩) أنظر المصدر السابق، ص ٥٠٨-٥٠٩.

(١٨٠) المصدر السابق، ص ٥٢٣.

(١٨١) المصدر السابق، ص ٥٥٣.

(١٨٢) المصدر السابق، ص ٥٥٩.

(١٨٣) المصدر السابق، ص ٥٦١-٥٦٢.

(١٨٤) الحدود للغزالي، ضمن كتاب: رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب... للدكتور عبد الأمير الأعسم، ص ١٧٥.

(١٨٥) الحدود للغزالي، ضمن كتاب: رسائل منطقية في الحدود.... د. عبد الأمير الأعسم، ص ١٧٦.

(١٨٦) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(١٨٧) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ٢، ص ٦٩٦.

(١٨٨) تهافت التهافت، ص ١٨٤.

(١٨٩) المصدر السابق، ص ٢٢٧.

(١٩٠) د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٣٧.

(١٩١) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١، ص ٢٧١.

(١٩٢) المصدر السابق، ص ٢٧٢.

(١٩٣) راجع: ص ص ٣٦-٣٩ من هذه الدراسة.

(١٩٤) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، مجلد ١، ص ٥٠.

(١٩٥) المصدر السابق، ص ٥١.

(١٩٦) المصدر السابق، مجلد ١، ص ٦٨.

(١٩٧) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(١٩٨) المصدر السابق، ص ١٠٢.

(١٩٩) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، مجلد ١. ص ١٦٧.

(٢٠٠) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٠١) ابن رشد،جوامع الطبيعيات، كتاب السماء والعالم لأرسطو، طبعة حيدر أباد، ص ٦٥.

(٢٠٢) المصدر السابق، ص ٣١.

(٢٠٣) المصدر السابق، ص٣٥.

(٢٠٤) المصدر السابق، ص ٣٣.

(٢٠٥) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١. ص ١٦٧-١٦٨.

(٢٠٦) د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٦٢.

(٢٠٧) انظر د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ٨٤-٨٥.

(208) Blond, (J.-M.): Logique et methode chez aristote, paris: Vrin, 1939. PP. xxII-xxIII.

نقلاً عن د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ١٠٠-١٠١.

(٢٠٩) د. الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، ص ١٠٠-١٠١.

(٢١٠) د. محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٣٧.

(٢١١) د. ماسيمو كامبانيني، الوجود واللغة فى كتاب ابن رشد "تهافت التهافت". بحث ضمن كتاب. ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، ص ١٣٦.

(٢١٢) انظر فصل المقال، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢١٣) الوجود واللغة فى كتاب ابن رشد "تهافت التهافت، بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد ١، ص ١٤٦.

نتائج الدراسة

أثبتت الدراسة النتائج التالية:

١ - إنه لا يمكن الحديث عن إبداع فلسفى عند أى فيلسوف ما، بمعزل عن الآخذ فى الاعتبار تطور فكره عبر المراحل التاريخية التى عاشها. وقد مثلت المراحل التاريخية التى عاشها ابن رشد سلّما مكوناً من أربع درجات، تمثل كل درجة فيه مرحلة أعلى من سابقتها. والمراحل الأربع هى: مرحلة المختصرات، ثم مرحلة ثانية تشمل الجوامع والتلخيصات، ثم مرحلة ثالثة: مرحلة الثلاثية الشهيرة (فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت)، والمرحلة الرابعة: شملت الشروح الكبرى، والمقالات الاستدراكية. ومن خلال هذه المراحل برز الترتيب المنطقى لتناول الأمور عند ابن رشد فى صعوده من الأدنى إلى الأعلى فى حركة ارتقائية بدءاً من الضرورى، ثم الأفضل، فالأفضل، وصولاً إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه فكر إنسانى فى عصره.

٢ - إنه لا يوجد إبداع فلسفي دون الرجوع إلى تاريخ الفكر الفلسفي. باعتباره مصدر الإبداع، أي لا إبداع دون نقد ، وكل سلب يتضمن إيجابا، وأعمال ابن رشد بالذات قد تأسست على كل الإنجاز العربى السابق عليه، سواء في مجال الترجمات أو الشروح المنطقية (على وجه الخصوص عند الفارابى)، فضلاً عن موقفه من المتكلمين والغزالى على وجه التحديد، حتى نستطيع أن نقول: إن مادته التى مارس عليها فعل الفلسفة هى المادة التى قدمها إليه السابقون عليه من الفلاسفة العرب والمتكلمين، فضلاً عن شراح أرسطو المتأخرين. جميعهم يدين إليهم ابن رشد بالفضل.

٣ - لم يعلن ابن رشد اهتمامه بالمنهج صراحة إلا فى مرحلة الجوامع (الشروح الصغرى)، وإن كان فى المختصرات قد قصد الضرورى مما يعنى -فيما أرى- أنه كان يفكر بطريقة منهجية تراعي الترتيب الارتقائي فى تناول الأفكار.

٤- إنه من الضرورى- لفهم المنهج (والمذهب أيضا) عند فيلسوف ما، الوقوف عند أعمدة التأسيس المنهجي عنده وهي. الفروض المسبقة، ونسق المقولات، ونظرية التعريف كما يقدمها الفيلسوف داخل نسقه، ومعنى "المعنى" عنده، وتصنيفه للعلوم، وكذلك مصادرات المنهج. كل هذه الأسس تختلف لا محالة من فيلسوف إلى آخر، ومن عصر إلى عصر. مما يؤثر على طبيعة المنهج والمذهب معا، وعلى نوع الاستدلال.

٥ -- انقسم التفكير المنهجي عند ابن رشد إلى مرحلتين متميزتين ومتعارضتين في الوقت نفسه، هما: مرحلة الدعوة إلى البرهان في العلوم والفلسفة، ومرحلة تلازم الجدل والبرهان، واستخدام المنهج (الإشكالي- الدلالي). لذلك خضعت أعمال ابن رشد للتطور، وبعض الأعمال شكّلت قطيعة مع الأعمال السابقة عليها. وهذا ظهر بوضوح في الناحية المنهجية، حين تحول ابن رشد من النظر إلى الفلسفة والعلوم على "جهة النظر في التعاليم" إلى الفصل بين النظر العلمي، والنظر الفلسفي من حيث المنهج، حتى أصبح المنهج الفلسفي ذا طابع "إشكالي -دلالي" يقترن فيه الجدل بالبرهان. التحليل بالتركيب، الهدم بالبناء. غير أن مفارقة ابن رشد أنه في الوقت الذي لا يملّ فيه الدعوة إلى استخدام النظر البرهاني، كان يمارس المنهج "الإشكالي- الدلالي" الذي يقوم على إحصاء الشكوك، وحلّها بالتفتيت اللغوي، وهذا ما ظهر بوضوح في جميع كتبه بلا استثناء.

٦ - إن الممارسات المنهجية لابن رشد في مرحلة الدعوة إلى البرهان لم تكن برهانية؛ فالمقدمات التي استخدمها ابن رشد في ممارساته المنهجية، لم تكن كلها مقدمات برهانية خالصة (كالبديهيات، أو الأصول المتعارف عليها، أو المصادرات)، بل بعضها كان يرجع إلى الحس، وبعضها إلى الخبر المتواتر، ...إلخ والنتيجة المترتبة على ذلك هي الاستغناء عن المقالة الأولى من كتاب "التحليلات الثانية" لأرسطو وهي التي تبحث في مبادئ البرهان، والمقالة الثانية التي تبحث في الحدود والعلة، فلم تعد الحاجة إليها مرتبطة بالبرهان

بالمعنى الأرسطى، بل سيصبح بعض ما فيها جزءًا من مبحث التصور الذى موضوعه دلالة الألفاظ، ومن هنا سيصبح الحد مرتبطًا ببيان دلالة الألفاظ أكثر من ارتباطه بماهية الشىء، وإذا أضفنا إلى ذلك أن المفاهيم المستخدمة فى نسق المقولات (الذى يرتبط بالموجودات) لا تنطبق على عالم الألوهية، لأنه عالم خاص لا يخضع لمقولات المنطق ولا يخضع لكم أو كيف أو مكان أو زمان...إلخ ولا يخضع لقياس الغائب على الشاهد. إذن نحن أمام منطق لا يستطيع ارتياد عالم الألوهية.

وهذا إن دلّ على شىء فهو يدل على الفجوة بين المنطق الصورى وبين الواقع الحقيقى، ويدل فى الوقت نفسه على أن وضع النظرية المنطقية أيسر من تطبيقها، خاصة فى مجال الإلهيات، ويثبت من جهة ثالثة أن الغزالى كان محقًا فى نقده للفلاسفة من هذه الناحية المنهجية.

٧ - إن أى حديث عن "المنهج لا ينفصل عن "المذهب". والعكس صحيح، غير أنه بدا لى -منذ بداية بحثى- أن أى حديث عن "منهج" ابن رشد لا يمكن عزله عن "المنطق الصورى" الأرسطى، حتى تبين - لى فى نهاية المطاف- أننا ينبغى أن نميّز بين "المنطق"، وبين "التفكير النقدى"، وهو تطبيق المنطق فى مجالات أخرى. وابن رشد فى شروحه لكتب أرسطو المنطقية كان مهتما بالمنطق الصورى، وعندما درس آراء المتكلمين والفلاسفة المسلمين فى الإلهيات: بدأ تطبيق المنطق الأرسطى على موضوعاتهم، أى أنه استخدم التفكير النقدى،

والحديث هنا يختلف عن هناك، حتى يمكن القول: إنه لا مجال للمقارنة بين ما يُقال فى مجال المنطق الخالص، وبين ما يُقال فى تطبيقه على المجالات الأخرى وبخاصة الإلهيات. ويترتب على ذلك أن المقصود بالبرهان ليس هو المعنى المنطقى الصرف، بل يعنى التحليل والتركيب.

٨ - عندما أراد ابن رشد خدمة الفكر العربى فى عصره، اختار أكثر المذاهب إقناعًا وأثبتها حجة، وهو مذهب أرسطو أو بالأجرى منهجه (=منطقه) وهذا إن دلّ على شىء، فإنه يدلّ على وعيه بأهمية "المنهج"، وتأكيداً منه على أن أى إبداع فلسفى ممكن فى المستقبل، لا يتحقق إلا "بمنهج" يتمتع بحجة قوية، وأى حلّ لمشكلات العصر لا يتم إلا باستخدام "منهج" قادر على مواجهة هذه المشكلات والشكوك. وعليه فإن امتلاك "المنهج" مقدم على "المذهب" أى على فعل الفلسفة ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الفكر الوافد لا قيمة له إلا إذا كان "منهجا" يصلح لحل الشكوك والمشكلات التى يفرضها العصر فى البيئة التى وفد إليها.

٩ - بات واضحا من خلال الدراسة -أنه لا يمكن فهم منهج البحث الفلسفى؛ وبخاصة فى الإلهيات عند ابن رشد -ولا مذهبه- دون الوقوف على الأساليب الجدلية المتنوعة التى استخدمها فى ممارساته الفعلية، وكذلك على الأسماء الدالة على المعانى المستعملة فى هذا العلم، لذلك كان ابن رشد محقًّا فى قوله بأن تفصيل دلالات الأسماء على المعانى فى الإلهيات "تتنزل منزلة موضوع الصناعة من

الصناعة حتى أصبح إقامة البرهان عند ابن رشد منوطة بهذا المنهج "الإشكالي -الدلالي". وعليه يصبح معنى البرهان هو هذا المنهج الذي يؤدى إلى مشهد دلالي تعددي اختلافي قد يقود إلى خلاف، وليس إلى حلّ للمشكلات. وهو ماحدث بعد موت ابن رشد.

إن ابن رشد- فيما أرى- قد نجح في بيان قصور أدلة الغزالي وعدم بلوغ أكثرها مرتبة اليقين والبرهان، غير أنه لم ينجح -فيما أرى- في إثبات أن اليقين والبرهان هو منهج البحث في الإلهيات!!

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر (مؤلفات ابن رشد)(*):

١- كتاب الآثار العلوية، تحقيق: د. سهير فضل الله أبو وافية، د. سعاد عبد الرازق، مراجعة: د. زينب محمود الخضيرى، تصدير: د. إبراهيم مدكور، القاهرة، ١٩٩٤.

٢- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق: د. عبد الله العبادى، أربعة أجزاء فى أربعة مجلدات، دار السلام، ط أولى، ١٩٩٥.

٣- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج. دار المشرق، بيروت، فى أربعة أجزاء: جزء أول سنة ١٩٣٨، جزء (٢) سنة ١٩٤٢، جزء (٣) سنة ١٩٤٩، جزء (٤) سنة ١٩٥٢.

٤- تلخيص كتاب البرهان: تحقيق د. محمود قاسم، مراجعة: د. تشارلس بتروورث، د. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٢.

٥- تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الجدل، تحقيق وتعليق: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

٦- تلخيص السفسطة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣ .

(*) تم ترتيب كتب ابن رشد هجائيا تبعًا للعنوان مع استبعاد أل (التعريف)، وكلمة كتاب.

٧- تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.

٨- تلخيص كتاب القياس، حققه: د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه: د. تشارلس بترورث، ود. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

٩- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق وتقديم: عثمان أمين، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٨.

١٠- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: د. محمود قاسم، مراجعة تشارلس بترورث، ود. أحمد عبد المجيد هريدى، ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

١١- تلخيص منطق أرسطو، المجلد الرابع، كتاب أنالوطيقى الأولى، أو كتاب القياس، دراسة وتحقيق: د.جيرار جهامى، سلسلة علم المنطق، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط أولى، ١٩٩٢.

١٢- تلخيص كتاب النفس، حققه وعلق عليه ألفريد ل. عبرى، مراجعة: د. محسن مهدى، تصدير: د. إبراهيم مدكور، المكتبة العربية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤.

١٣- تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب (٣٧)، دار المعارف، ط ثالثة في مجلدين، (د.ت). طبعة أخرى، مشروع سلسلة التراث الفلسفى العربى، مؤلفات ابن رشد (٣)، مع

مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع د. محمد عابد الجابرى، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨ (وهذه هى الطبعة التى اعتمدت عليها الباحثة).

١٤- جوامع الآثار العلوية لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.

١٥- جوامع السماء والعالم لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.

١٦- جوامع السماع الطبيعى لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.

١٧- جوامع الكون والفساد لأرسطو، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.

١٨- جوامع ما بعد الطبيعة، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.

١٩- جوامع النفس، ضمن رسائل ابن رشد، الطبعة الأولى، حيدر آباد، ١٣٦٥هـ.

٢٠- شرح البرهان لأرسطو، وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ط أولى، الكويت، ١٩٨٤. أيضا نسخة أخرى بعنوان: فى المنطق (شرح البرهان لأرسطو)، تحقيق: د. ربيعة الطاهر عريبى، المركز القومى للبحوث والدراسات العلمية، ليبيا، ط أولى، ١٩٩٧.

٢١- الضرورى فى السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون،

نقله عن العبرية د. أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة مؤلفات ابن رشد (٤)، ط أولى، ١٩٩٨.

٢٢- فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلى وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، تحقيق: مركز دراسات الوحدة العربية، إشراف. د. محمد عابد الجابرى، بيروت، ط أولى، ١٩٩٧.

هناك طبعات قديمة، ضمن فلسفة ابن رشد. تصحيح ومراجعة: مصطفى عبد الجواد عثمان، المكتبة المحمودية بالأزهر، ط٢، ١٩٦٨، طبعة أخرى دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار المعارف، ذخائر العرب (٤٧)، ط٢، (د.ت).

٢٣- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ....، مؤلفات ابن رشد (٢)، تحقيق: مركز دراسات الوحدة العربية، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابرى، بيروت، ط أولى، ١٩٩٨.

أيضا طبعة قديمة ضمن فلسفة ابن رشد، تصحيح ومراجعة: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية بالأزهر، ط٢، ١٩٦٨.

٢٤- الكليات فى الطب، تحقيق وتعليق: د. سعيد شيبان، د. عمار الطالبى، مراجعة: د. أبو شادى الروبى، تصدير: د. إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع الاتحاد الدولى للأكاديميات ١٩٨٩.

ثانيا: المراجـع:

أ - كتب تذكارية عن ابن رشد:

١- الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، إصدار: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

٢- ابن رشد والتنوير، تحرير: د. مراد وهبه، ود. منى أبو سنة، تقديم: د. بطرس غالى، الناشر: دار الثقافة الجديدة، القاهرة، طبعة أولى، ١٩٩٧.

٣- ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب فى الذكرى المئوية الثامنة لوفاته"، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجمع الثقافى، راجعه وأعده للنشر: د. مقداد عرفة منسية،تونس، ١٩٩٩، مجلدان.

ب - مراجع أخرى:

١- ابن باجة (ابو بكر محمد بن يحيى): شرح السماع الطبيعى لأرسطوطاليس، تحقيق: معن زيادة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.

٢- ابن حيان (جابر): كتاب الحدود -ضمن مختارات بول كرواس، طبعة القاهرة، ١٣٥٤هـ. أيضاً، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٣- ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

٤- ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، القاهرة، ط

أولى، ١٩٠٨.

٥- ـــ الحدود، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدّم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٦- أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية د. أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٢.

٧- ـــ: علم الطبيعة، ترجمه عن الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمى سانتهلير، ونقله إلى العربية د. أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والشنر، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٥.

٨- ـــ: كتاب الخطابة لأرسطوطاليس، ترجمة وتحقيق: د. إبراهيم سلامة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٠.

٩- ـــ: منطق أرسطو: تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى، الناشر: وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٠.

١٠- إسلام (د. عزمى): دراسات فى المنطق- مع نصوص مختارة، طبعة الكويت، ١٩٨٥.

١١- إسماعيل (د. فاطمة): القرآن والنظر العقلى، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، طبعة أولى، ١٩٩٣.

١٢- ـــ: منهج البحث عند الكندى، منشورات المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط أولى، ١٩٩٨.

١٣- ـــــ: التفكير الفلسفى عند زكى نجيب محمود- منهج وتطبيقه، مكتبة الأسرة، ٢٠١٣.

١٤- إمام (د. إمام عبد الفتاح): محاضرات فى المنطق، دار الثقافة للنشر، ١٩٨٥.

١٥- ـــــ: الميتافيزيقا، دار الثقافة، ١٩٨٦.

١٦- ـــــ: مدخل إلى الفلسفة، مؤسسة دار الكتب، الكويت، ط٦، ١٩٩٣.

١٧- أوليرى (ديلاسى): الفكر العربى ومكانه فى التاريخ، ترجمة: تمام حسان، مراجعة: د. محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ضمن مشروع الألف كتاب الثانى (٣٠٤)، طبعة ثانية، ١٩٩٧.

١٨- بدوى (د. عبد الرحمن): أرسطو، سلسلة الينابيع خلاصة الفكر الأوربى، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، ١٩٥٢.

١٩- ـــــ: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طبعة أولى، ١٩٨٤.

٢٠- التوحيدى (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة، (د.ت).

٢١- الجابرى (د. محمد عابد): التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩١.

٢٢- ـــــ: بنية العقل العربى: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، المركز الثقافى العربى، بيروت، ط٢، ١٩٩٣.

٢٣- حنفى (د. حسن). دراسات إسلامية، دار التنوير بيروت، ط أولى، ١٩٨٢.

٢٤- ـــــــ: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، ١٩٨٧.

٢٥- الخضيرى (د. زينب محمود): أثر بن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥.

٢٦- الخوارزمى: الحدود الفلسفية، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٢٧- الخولى (د. يمنى طريف): فلسفة كارل بوبر، منهج العلم- منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

٢٨- ديوى (جون): المنطق نظرية البحث، ترجمة: د. زكى نجيب محمود. دار المعارف، ١٩٦٠.

٢٩- رشوان (د. محمد مهران): المنطق والموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ط١ ، ١٩٩٦.

٣٠- ـــــــ: المدخل إلى المنطق الصورى، دار قباء، ١٩٩٨.

٣١- ـــــــ: دراسات فى فلسفة اللغة، دار قباء، ١٩٩٨.

٣٢- رينان (إرنِست): ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زُعَيتِر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٥٧.

٢٣- الزركلى (خير الدين): الأعلام- ثلاثة أجزاء فى ثلاثة مجلدات، طبعة القاهرة، ١٩٢٨.

٢٤- زيدان (د. محمود فهمى): مناهج البحث الفلسفى، جامعة بيروت، ١٩٧٤.

٢٥- ـــــ: المنطق الرمزى - نشأته وتطوره، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٨٩.

٢٦- طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة، المجلد الأول، تحقيق: كامل بكرى، وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م.

٢٧- طاهر (د. حامد): الفلسفة الإسلامية - مدخل وقضايا، دار الثقافة العربية، القاهرة. (د.ت).

٢٨- ـــــ: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، مكتبة الزهراء القاهرة، (د.ت).

٢٩- ـــــ: مدخل إلى علم المنهج "مع ثلاث دراسات مترجمة عن الفرنسية فى المنهج"، مكتبة الزهراء، (د.ت).

٤٠- الطويل (د. توفيق): قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٣، ١٩٧٩.

٤١- العراقى (د. عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط سابعة، ١٩٧٨.

٤٢- ـــــ: ثورة العقل فى الفلسفة العربية، دار المعارف، ط رابعة، ١٩٧٨.

٤٣- ـــــ: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، طبعة أولى، ١٩٨٠.

٤٤- ـــــ: تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط خامسة، ١٩٨٣.

٤٥- ـــــ: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١٩٨٤.

٤٦- العلوى (د. جمال الدين): المتن الرشدى مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط أولى، ١٩٨٦.

٤٧- عون (د. فيصل بدير): الفلسفة الإسلامية فى المغرب، جـ٢، الناشر، المؤلف، (د.ت).

٤٨- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد): تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم: د. سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، رقم (١٥)، دار المعارف، ط٧، بدون تاريخ.

٤٩- ـــــ: الاقتصاد فى الاعتقاد، مطبعة جريدة الإسلام بمصر، سنة ١٣٢٠هـ.

٥٠- ـــــ: معيار العلم فى فن المنطق، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة سنة ١٣٢٩هـ.

٥١- ـــــ: المنقذ من الضلال، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، محمد محمد جابر، مكتبة الجندى، القاهرة.

- طبعة أخرى: تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار النصر، القاهرة، (د.ت).

٥٢- ـــــ: مقاصد الفلاسفة، طبع على نفقة محيى الدين الكردى، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، مصر، ط٢، ١٩٣٦.

٥٣- ـــــ: القسطاس المستقيم، تحقيق: الأب فيكتور شلحت اليسوعى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط أولى، سنة ١٩٥٩م.

٥٤- ـــــ: محك النظر فى المنطق، دار النهضة الحديثة بيروت، سنة ١٩٦٦م.

٥٥- ـــــ: قواعد العقائد، ضمن كتاب إحياء علوم الدين، طبعة عيسى البابى الحلبى، القاهرة. (د.ت).

طبعة أخرى مستقلة بعنوان: كتاب قواعد العقائد (من إحياء علوم الدين) تقديم رضوان السيد، دار اقرأ، بيروت، ط٥، سنة ١٩٨٦م.

٥٦- ـــــ: الحدود، ضمن رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٥٧- الفارابـــى: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ط٢، ١٩٤٩.

٥٨- فخرى (د. ماجد): ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، بيروت، ط ثالثة، ١٩٩٢.

٥٩- قنصوة (د. صلاح): فلسفة العلم، دار قباء، ١٩٩٨.

٦٠- كانـــط: مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً. ترجمة: د. نازلى إسماعيل، مراجعة: د. عبد الرحمن بدوى، دار الكاتب العربى، القاهرة، ١٩٦٧.

٦١- الكنـدى: الحدود والرسوم، ضمن رسائل منطقية فى الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، حققها وقدم لها وعلق عليها د. عبد الأمير الأعسم، دار المناهل، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣.

٦٢- كوبلستون (فردريك): تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة (٤٣٦)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢.

٦٣- كولنجـوود: مقال عن المنهج الفلسفى، ترجمة ودراسة: د. فاطمة إسماعيل. مراجعة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومى للترجمة، رقم (٣١١)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة أولى، ٢٠٠١.

٦٤- محمود (د. زكى نجيب): نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة أولى، ١٩٥٨.

٦٥- ـــــ: المنطق الوضعى، مكتبة الأنجلو المصرية، جـ١ سنة ١٩٥١، جـ٢ سنة ١٩٦١.

٦٦- المرزوقى (د. أبو يعرب): مفهوم السببية عند الغزالى، دار بو سلامة للطباعة والنشر، تونس، طبعة أولى، ١٩٧٨.

٦٧- المصباحى (د. محمد): إشكالية العقل عند ابن رشد. الناشر: المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى، سنة ١٩٨٨.

٦٨- ـــــ: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٨.

٦٩- موسى (د. جلال محمد عبد الحميد): منهج البحث العلمى عند العرب فى مجال العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، ١٩٨٢.

٧٠- نالينو، كارلو: علم الفلك، تاريخه عند العرب فى العصور الوسطى، روما، ١٩١١.

٧١- النشار (د. مصطفى): نظرية العلم الأرسطية: دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند ارسطو. دار المعارف، ط أولى، سنة ١٩٨٦.

٧٢- وعزيز (د. الطاهر): المناهج الفلسفية، المركز الثقافى العربى، بيروت، الدار البيضاء، ط أولى، ١٩٩٠.

. Collingwood, R.G., An Essay on Metaphysics, Clarendon 1962-73 Press, Oxford, ed.

جـ- بحوث ومقالات عن ابن رشد:

١- الجابرى (د. على حسين): منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطى والإنجاز العربى، بحث ضمن: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، منشورات المجمع الثقافى، المجلد الثانى، تونس، ط أولى، ١٩٩٩.

٢- الخضيرى (د. زينب محمود): مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى، بحث منشور فى الكتاب التذكارى: الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

٣- ـــــ: ابن رشد بين الفكر الغربى الوسيط والفكر العربى الحديث، ضمن كتاب "ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد٢، تونس، ط أولى، سنة ١٩٩٩.

٤- رشوان (د. محمد مهران): ابن رشد، هل كان مجرد شارح للمنطق الأرسطى؟ بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، تونس، سنة ١٩٩٩.

٥- السخاوى (د. نبيل): شرح ابن رشد على مقالة الزاى من كتاب "مابعد الطبيعة" لأرسطو، بحث ضمن كتاب: ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد٢، تونس، سنة ١٩٩٩.

٦- أبو سنه (د.منى): ابن رشد مؤسس الهرمنيوطيقا، بحث ضمن كتاب: ابن رشد والتنوير، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط أولى، ١٩٩٧.

٧- صبحى (د. أحمد محمود): هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة نقدية لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة. بحث ضمن: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربيا ورائد للاتجاه العقلى، اشراف وتصدير د. عاطف العراقى، المجلس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة، سنة ١٩٩٣.

٨- طاهر(د.حامد):قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد. بحث ضمن الكتاب التذكارى: الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

٩- العراقى (د. عاطف): تصنيف العلوم عند العرب، بحث ضمن مجلة دراسات عربية وإسلامية، إشراف د. حامد طاهر، العدد (١١)، ١٩٩٢.

١٠ - ـــــ: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر. بحث ضمن الكتاب التذكارى: الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربيا ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣.

١١- كامبانينى (د. ماسيمو): الوجود واللغة فى كتاب ابن رشد "تهافت التهافت"، بحث ضمن كتاب ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، مجلد١، تونس سنة ١٩٩٩م.

المحتوى

للنشر فى السلسلة :

* يتقدم الكاتب بنسختين من الكتاب على أن يكون مكتوباً على الكمبيوتر أو الآلة الكاتبة أو بخط واضح مقروء. ويفضل أن يرفق معه أسطوانة (C.D) أو ديسك مسجلاً عليه العمل إن أمكن.
* يقدم الكاتب أو المحقق أو المترجم سيرة ذاتية مختصرة تضم بياناته الشخصية وأعماله المطبوعة .
* السلسلة غير ملزمة برد النسخ المقدمة إليها سواء طُبع الكتاب أم لم يطبع .

صدر مؤخراً فى سلسلة
الفلسفة

1- للوحى معان أخرى! .... د. محمد عثمان الخشت

2- حالة ما بعد الحداثة الفلسفة والفن ...... د. بدر الدين مصطفى

3- مصادرة الفن باسم الدين والأخلاق .... د. حسن طلب

4- قصة الصراع بين الفلسفة والسلطة ..... د. حسن حماد

5- أزمة الأيديولوجيات السياسية ... د. أمين حافظ السعدنى

6- الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفى ... أ. د. صلاح عثمان

7- فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة ....

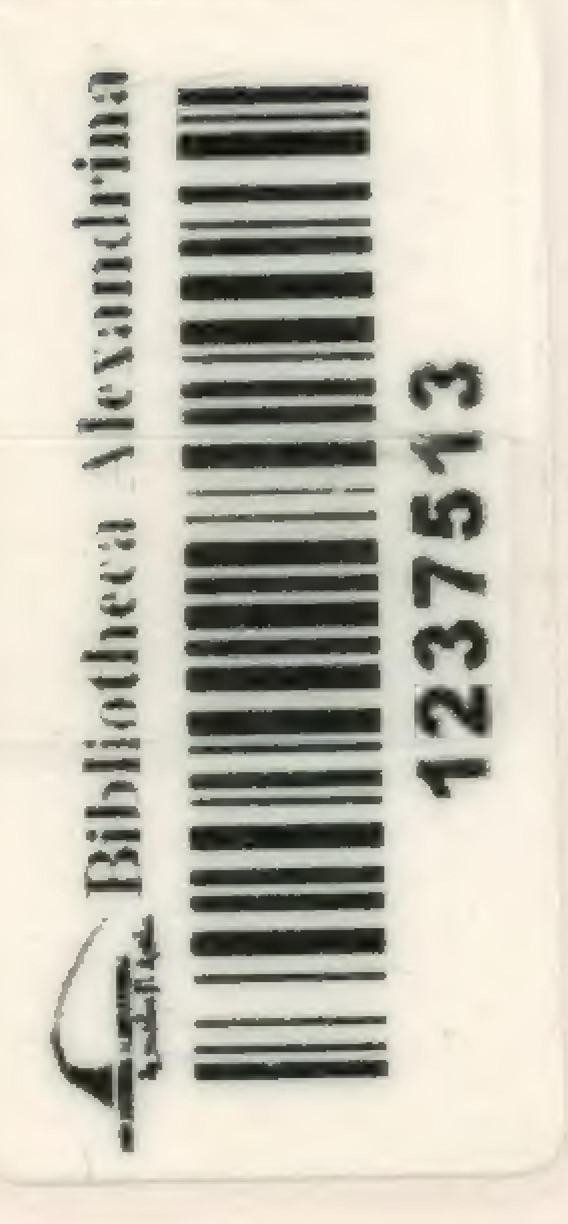
أ. د. محمد عثمان الخشت

8- فكرة التنوير بين لطفى السيد وسلامة موسى..........

أ.د. عصمت نصار

موضوع هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب موضوعًا من أهم موضوعات الفكر الفلسفى، ألا وهو موضوع منهج البحث الفلسفى، تحديدًا عند أبرز فلاسفة العرب والمسلمين، وهو الفيلسوف ابن رشد، الذي هو بحق فيلسوف الشرق والغرب، ويتناول الكتاب مراحل الوعى الفلسفى التى مرّ بها فيلسوفنا حتى بلغ قمة النضج الفلسفى. والكتاب أحد الاجتهادات المعاصرة لقراءة التراث ممثلة في ابن رشد؛ لأن ثقافة أى أمة تقوم عادة على محورين: محور تراثى، متصل بتراث الأمة وتاريخها القديم، ومحور معاصر: يتمثل في تمثلها للتيارات الفكرية المعاصرة، سواء نبتت فى تربتها أو التي تفد إليها من الخارج، وهذا الكتاب هو مساهمة فى المحور الأول الممثل في إحياء التراث، وإحياء التراث -كما تراه المؤلفة- يتمثل في العنصر المنهجى، فالمشكلات تتغير غير أن الوقفة المنهجية هي الثابت المتغير.



الغلاف .. طارق عبد العزيز راضى

